Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/revue-biblique_1959_66

REVUE BIBLIQUE

SOIXANTE-SIXIÈME ANNÉE — 1959 — TOME LXVI.

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

United Theological Seminary
R466
B582
57,225

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1959

LE JOUR DE YAHVÉ DANS JOËL

I. — L'unité organique de la prophétie de Joel

1. *Comparaison des deux principaux passages du jour de Yahvé.*

La prophétie de Joël est divisée en deux sections : I-II et III-IV (1). Dans la première section Juda est affligé par un fléau de sauterelles et par une sécheresse. Dans la seconde Yahvé « juge » les nations et leur impose, selon la *lex talionis*, les mêmes cruautés qu'elles ont fait souffrir à Juda dans le passé. Dans chacune de ces sections se trouvent des allusions au jour de Yahvé, et il est évident que l'auteur pense à deux jours distincts. Les mots « après cela » en III, 1 séparent nettement le premier jour du deuxième (2). Le premier jour est limité à un incident localisé et transitoire; il est une occasion de crainte et de lamentation pour Juda. Le second, au contraire, a une dimension cosmique et eschatologique; il occasionne la condamnation finale et la défaite des nations de la terre, considérées comme des oppresseurs cruels de Juda. Beaucoup des images par lesquels ces deux jours de Yahvé sont décrits mettent en œuvre des clichés prophétiques (3), mais les deux descriptions sont si semblables que l'une, en fait, doit être dépendante de l'autre. Ceci devient plus clair si nous les mettons l'une à côté de l'autre en soulignant les phrases qui sont littéralement ou virtuellement identiques.

I, 15. *Car il est proche, le Jour de Yahvé...* (4).

II, 1*b*-2*a*. Que tous les habitants du pays tremblent, *car il vient, le Jour*

III, 3-4. Je produirai des signes *dans le ciel et sur la terre*, sang, feu, colonnes de fumée! *Le soleil se changera en obscurité, la lune* en sang, *avant que*

(1) Quand il suggère une division tripartite, M. Treves (*The Date of Joel*, dans *Vetus Testamentum*, VII, 1957, p. 149) pense plutôt à une division selon le temps précis dans lequel chaque section aurait été écrite, qu'à une division logique de la prophétie dans sa forme actuelle.

(2) Cf. la discussion ultérieure de cette phrase « après cela » à la page 30 de cet article.

(3) Cf. J. Bewer, *Comm.* sur Joël *(I.C.C.)*, Edinburgh, 1912, p. 51, et G. Hölscher, *Die Propheten*, Leipzig, 1914, p. 432.

(4) L'authenticité de ce verset est souvent contestée (par ex. par J. Bewer, *op. cit.*, p. 86; T.H. Robinson, *Comm.* sur Joël dans « Die zwölf kleinen Propheten », *HAT.*, 14, Tübingen, 1938, p. 61), mais sans aucune raison probante. A. Kapelrud (*Joel Studies*, Uppsala, 1948, p. 51 ss.) défend cette authenticité.

de Yahvé, car il est proche! Jour d'*obscurité* et de sombres nuages, Jour de nuées et de ténèbres!

II, 10-11. Devant lui *la terre frémit, les cieux tremblent! Le soleil et la lune s'assombrissent, les étoiles retirent leur éclat! Yahvé fait entendre sa voix* devant son armée! car immense est son camp, car il est puissant, l'exécuteur de sa parole, *car il est grandiose, le Jour de Yahvé, redoutable à l'extrême* — et qui peut l'affronter?

ne vienne le Jour de Yahvé, grandiose et redoutable... (1).

IV, 14*b*-16*a*. *Car il est proche, le Jour de Yahvé* (dans le Val de la Décision!) (2). *Le soleil et la lune s'assombrissent, les étoiles retirent leur éclat.* Yahvé rugit de Sion, de Jérusalem il *fait entendre sa voix. Les cieux et la terre tremblent...*

Ainsi nous pouvons voir que les quatre traits les plus accentués sont les mêmes dans chaque section : grandeur et proximité du Jour de Yahvé, obscurcissement du soleil, de la lune et des étoiles, voix de Yahvé, tremblement des cieux et de la terre. Tels sont les quatre éléments essentiels du Jour de Yahvé dans Joël. Chacun est décrit dans chaque section en termes absolument identiques. Dès lors, pour ces quatre éléments, une dépendance directe entre les deux descriptions semble s'imposer.

Ici nous touchons à la question fameuse et discutée de l'unité des deux sections. Est-ce que la seconde section (III-IV), et les passages du Jour de Yahvé dans la première (I-II), sont apocryphes? Selon une théorie, attachée spécialement aux noms de B. Duhm (3) et J. Bewer (4), reprise et élaborée par T. H. Robinson (5), cette deuxième section, traitant du Jour eschatologique de Yahvé, serait une addition inauthentique. L'auteur postérieur aurait mis ces deux derniers chapitres sous la paternité de Joël, auteur de la prophétie I-II, qui ne traitait point du Jour de Yahvé. Afin de relier les deux sections entre elles il aurait aussi inséré dans la première section ses passages du Jour de Yahvé, prêtant ainsi aux sauterelles de Joël une valeur eschatologique

(1) La phrase « Grandiose et redoutable » n'est point à éliminer en III, 4 comme « glose provenant de II, 11*de* » (contre J. TRINQUET, *Comm.* sur Joël dans la *Bible de Jérusalem* Fasc. 27, Paris, 1953, p. 86). De telles répétitions verbales sont très caractéristiques du style de Joël. Par ex. « Anciens... tous les habitants du pays » I, 2, 14. « *gazam...yèlèq...hasil* » I, 4; II, 25. « Offrande et libation... » I, 9, 13; II, 14. « Prescrivez un jeûne, publiez une solennité, réunissez... » I, 14; II, 15. « Les prêtres... serviteurs de Yahvé » I, 9, 13; II, 17. « Les cuves regorgent » II, 24; IV, 13. « Hommes de guerre... braves » II, 7; IV, 9. Cette liste pourrait facilement s'allonger.

(2) Le v. 14 semble vraiment un peu surchargé. Peut-être « dans le Val de la Décision » est à éliminer. (Cf. J. TRINQUET, *op. cit.*, p. 90.)

(3) B. DUHM, *Die zwölf kleinen Propheten in den Versmassen der Urschrift übersetzt*, 1910; *Anmerkungen zu den zwölf Propheten*, *ZAW.*, XXXI, 1911, pp. 1-43, 184-188.

(4) J. BEWER, *op. cit.*, pp. 49-52.

(5) T.H. ROBINSON, *op. cit.*, p. 55.

que l'auteur original ne leur donnait pas. Une fois ces interpolations du Jour de Yahvé écartées, les deux sections se séparent, et se révèlent (selon cette théorie) dans leur forme originale : deux prophéties absolument disparates, la première traitant d'une calamité agricole, la deuxième d'un événement purement eschatologique (1). Les critiques récents tendent de plus en plus à défendre l'unité littéraire des deux sections, à l'encontre de la théorie susdite (2). On a constaté en particulier que les passages du jour de Yahvé dans I-II sont trop fermement enracinés dans leur contexte pour qu'on puisse les en retrancher comme des interpolations (3). Qui plus est, la dissemblance entre les deux événements centraux, le fléau de sauterelles de la première section et la crise eschatologique de la seconde, semble avoir été exagérée. Dans la prophétie selon sa forme actuelle, ces deux événements sont en relation l'un avec l'autre comme « microcosme » et « macrocosme » de la même réalité fondamentale : le jugement de Yahvé sur les pécheurs. Le jour de Yahvé est envisagé d'abord sur le plan historique, et ensuite sur le plan eschatologique. Or une telle dualité de plans n'exige point deux auteurs différents. A l'époque post-exilique dans laquelle on suppose que *Joël* fut écrit (4), un seul auteur a bien

(1) Cf. J. Bewer, *op. cit.*, p. 51; G. Hölscher, *op. cit.*, p. 433.

(2) Cf. A. Kapelrud, *op. cit.*, p. 51 ss.; A. Weiser dans « Das Buch der zwölf kleinen Propheten I » (*ATD*), Göttingen, 1949, p. 89; G. Rinaldi, *Il Libro di Ioele*, Rapallo, 1938, pp. 11-12 et (particulièrement clair et profond) Th. Chary, *Les Prophètes et le Culte à partir de l'Exil*, Paris, 1955, pp. 190-194.

(3) Cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 2e Auflage, Tübingen, 1956, p. 480; A. Kapelrud, *op. cit.*, p. 71.

(4) Kapelrud (*op. cit.*, p. 191 ss.) tient que « ...The average arguments which are generally used to prove that Joel belongs to the post-exilic period are not worth a great deal ». Au contraire, les arguments rassemblés par Th. Chary (*op. cit.*, pp. 194-196) me semblent extrêmement forts en faveur d'une date post-exilique tardive. Ainsi : « ...l'accord entre les exégètes récents est presque complet pour accepter la période postexilienne et s'en tenir aux alentours des années 400 » (p. 194)... « La situation postexilienne est postulée par le fait que tout l'horizon de Joël est concentré sur Juda et Jérusalem. Plus question de Samarie : ...Joël ne mentionne pas, parmi les ennemis du peuple élu, les grands envahisseurs classiques de la période préexilique, Assur et Babylone. S'il avait travaillé vers 600, comme le pense Kapelrud, il aurait sans doute inclus en premier lieu ces nations dans le jugement du Jour de Yahweh... Il est un autre argument de poids que Kapelrud a nettement sous-estimé : le fait des contacts littéraires avec les auteurs exiliens ou postexiliens. Plusieurs citations textuelles laissent apparaître Joël comme l'emprunteur... » (p. 195)... « Un auteur écrivant vers 600 aurait difficilement emprunté en ce court livret à des devanciers aussi différents que : Amos, Isaïe (2, 4), Michée, Nahum, Sophonie, Jérémie, Ézéchiel (*Ez.*, 30, 2; 36, 33, ce qui suppose déjà une date bien postérieure à 600). Et pour les contacts avec les écrits postexiliens, il est bien plus normal de penser que Joël, suivant une technique courante, ait butiné en diverses sources, plutôt que de supposer que tous les autres se soient rabattus sur son petit livre à lui » (p. 196). Voici maintenant quelques emprunts littéraires qui sont particulièrement nets et suggestifs : — *Joël*, I, 15 : cf. *Is.*, XIII, 6; *Ez.*, XXX, 2; — *Joël*, II, 1*b*, 2 : cf. *Soph.*, I, 14 s.; — *Joël*, II, 3 : cf. *Ez.*, XXXVI, 35; — *Joël*, II, 6 : cf. *Nah.*, II, 11; — *Joël*, II, 10 (et IV, 15) : cf. *Is.*, XIII, 10, 13; *Ez.*, XXXII, 7; — *Joël*, II, 11 (et III, 4) : cf. *Mal.*, III, 2, 23; — *Joël*, II, 13 : cf. *Ex.*, XXXIV, 6; *Ps.*, LXXXVI, 15; CIII, 8; CXLV, 8; *Neh.*, IX, 17; *Jon.*, IV, 2; — *Joël*, II, 14 : cf. *Jon.*, III, 9; — *Joël*, II, 17 : cf. *Ps.*, LXXIX, 10; CXV, 2; *Joël*, III, 5 : cf. *Is.*

pu transposer le thème du Jour de Yahvé d'un plan plus restreint à un plan supra-historique. De fait, le plus raisonnable est d'accepter qu'il en est ainsi. La solution la plus vraisemblable de tout point de vue semble être celle proposée par A. Weiser : « Le caractère différent des chap. I-II d'une part et des chap. III-IV d'autre part peut aussi être interprété de la façon suivante : le prophète Joël a mis par écrit ses paroles dites à l'occasion de la plaie des sauterelles et de la sécheresse (II, 18 ss.) après l'heureux achèvement de ces événements (chap. I-II). Ensuite il a développé l'annonce du Jour de Yahvé contenue dans ces événements en ajoutant la prophétie élaborée du Jour de Yahvé dans chap. III-IV » (1). Le jugement de Weiser sur la section III-IV peut donc être justement résumé ainsi : « Une addition, oui, mais authentique. » Ceci semble rendre suffisamment compte, en même temps des différences entre les deux sections, et des ressemblances que nous avons aperçues dans le traitement du Jour de Yahvé en chacune des sections.

Avant de quitter cette question, nous avons à indiquer un autre trait commun aux deux sections. Voici le thème de la deuxième section : la destruction de l'oppresseur Gentil (IV, 2-16*b*) et le rétablissement de Juda dans une gloire et fertilité sans précédent (III, 1-2; IV, 18-20); il en résulte : « Vous saurez alors que je suis Yahvé votre Dieu, qui habite à Sion, ma montagne sainte! » (IV, 17; cf. IV, 21) (2). Si nous retournons à II, 18-27 dans la première section, nous trouvons exactement le même thème : la destruction de l'oppresseur étranger (II, 20) et le rétablissement de Juda en la gloire et la fertilité (II, 21-26). Puis, « vous saurez ainsi que je suis au milieu d'Israël, que je suis Yahvé, votre Dieu... » (II, 27). De fait III-IV est en substance une variation développant II, 18-27. Or II, 18-27 appartient sans aucun

XXXVII, 32; — *Joël*, IV, 9 : cf. *Jer.*, VI, 4; — *Joël*, IV, 10 : cf. *Mich.*, IV, 3; *Is.*, II, 4; — *Joël*, IV, 16 : cf. *Am.*, I, 2; — *Joël*, IV, 18 : cf. *Am.*, IX, 2.

Arguments additionnels en faveur de la date tardive : Aucune mention du roi; — références particulières à l'Égypte et Édom (IV, 19), aux Phéniciens et aux Philistins (IV, 4), aux Sabéens (IV, 8) et aux Grecs (IV, 6). D'ailleurs la 'mentalité xénophobe' de Joël l'apparente à Aggée et Abdias, ainsi qu'à l'atmosphère de la communauté judaïque d'Esdras-Néhémie. « Il s'écarte des tendances universalistes de la 2e partie d'Isaïe, de Malachie, de Zach., IX-XIV et de Jonas; il ne contient pas d'allusion au Messie comme Zach., IX-XIV et Daniel. Bref, les deux parties de Joël se situeraient bien entre 400 et 350, pas plus bas que 333 puisque l'allusion aux Grecs demeure discrète. » (J. TRINQUET, *op. cit.*, p. 69). D'autre part il est difficile de se laisser convaincre par les arguments de M. TREVES *(op. cit.)*, quand il assigne à Joël une date aussi tardive que 323-285 av. J.-C.

(1) A. WEISER, *op. cit.*, p. 89.

(2) Expression caractéristique d'Ézéchiel : cf. W. ZIMMERLI, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, Zurich, 1954, p. 6. « Nicht weniger als 54 mal stossen wir auf die Aussage : 'Und du wirst (ihr werdet, sie werden) erkennen dass ich Jahwe bin' ». L'expression « Je suis Yahvé... sans égal » est empruntée au Deutéro-Isaïe, comme le montre Chary, *op. cit.*, pp. 195-196; cf. *Is.*, XLV, 5, 18, 22; XLVI, 9.

doute à la première section comme le complément et le pendant symétrique de I, 4-12, qui décrit *l'arrivée* de l'oppresseur et la *destruction* de la fertilité. Donc II, 18-27 forme une articulation essentielle entre les deux sections. D'une part il est vraiment impossible de la retrancher de la première section; de l'autre il est difficile de ne pas la considérer comme annonce embryonnaire de la deuxième. Ici de même s'impose la conclusion que l'auteur original a repris, développé et adapté en III-IV ses premières prophéties, exactement comme le suggérait Weiser.

2. *Comparaison des deux « rassemblements à Sion ».*

Indiquons maintenant encore une autre ressemblance entre les deux sections. Dans chacune il s'agit d'une réunion des peuples — les Juifs dans la première, les Gentils dans la seconde — afin de rencontrer Yahvé dans sa demeure à Sion. Pour chaque section, quoique de manière différente, ce « rassemblement du peuple à Sion » semble être une idée-maîtresse du prophète. Dès lors la comparaison des deux rassemblements, celui de Juda et celui des Gentils, doit nous éclairer.

I-II	III-IV
I, 14. *Sanctifiez* un jeûne, *publiez* une assemblée, *réunissez* les anciens, tous les habitants du pays, à la maison de Yahvé, votre Dieu. Criez vers Yahvé...	IV, 2-3. Je *rassemblerai* tous les *Gentils*, je les ferai descendre au Val de Josaphat; là je les rencontrerai en jugement au compte d'Israël, *mon peuple et mon héritage.*
II, 1. Sonnez du *shofar* à Sion!	IV, 9-12. *Publiez* ceci parmi les *Gentils*, *sanctifiez* une guerre! Excitez les braves! Qu'ils avancent, qu'ils montent (1), tous les hommes de guerre! De vos socs forgez des épées, de vos serpes des lances, que le faible dise : « Je suis un brave! » Hâtez-vous (2) et venez, vous tous, *Gentils d'alentour*, et *rassemblez-vous* là! 'Que l'homme doux soit un brave!' (3). Que les *Gentils* s'excitent, qu'ils
II, 15-17. Sonnez du *shofar* à Sion! *Sanctifiez* un jeûne, *publiez* une assemblée, réunissez le peuple, *sanctifiez* une convocation, *rassemblez* les anciens, *réunissez* les enfants, et ceux qu'on nourrit à la mamelle. Que le nouvel époux sorte de sa chambre, l'épousée de son alcôve! Qu'entre l'autel et le portique pleurent les prêtres, ministres de Yahvé!	

(1) « Qu'ils s'avancent, qu'ils montent », hébr.; Grec : « Avancez et montez » (lire *gešû wa'ălû*); cf. J. TRINQUET, *op. cit.*, p. 89.

(2) « Hâtez-vous », corr.; lire *ḥûšû*; hébr. *'ûšû*, hapax de sens incertain; cf. J. TRINQUET, *op. cit.*, p. 89.

(3) Corr. « Yahvé, fais descendre tes braves » (IV, 11*d*) à « Que l'homme doux soit un brave » selon Grec; lire : *hannâh yîheyèh gîbbôr*. Cf. J. BEWER, *op. cit.*, p. 135; J. TRINQUET, *op. cit.*, p. 89.

Qu'ils disent : « Pitié, Yahvé, *ton peuple.* » Ne livre pas *ton héritage* à la honte, au persiflage des *Gentils!* Pourquoi dirait-on parmi les peuples : où est leur Dieu? (1).

montent au Val de Josaphat! Car là je siégerai pour juger tous les *Gentils* d'alentour.

Ici aussi, et pas seulement dans les passages du Jour de Yahvé, on trouve une similitude étroite de style et de langage; ceux qui nient l'unité littéraire des deux sections ont à en rendre compte (2). Outre le rapport manifeste du contenu et la répétition significative de termes de rassemblement comme *qābaṣ* (II, 16; IV, 2, 11), on remarquera certaines combinaisons importantes de mots. Dans les deux sections Israël, comme *'am* et *naḥălāh* de Yahvé, est mis en contraste avec les *gôîm* (II, 17; IV, 2). Dans les deux sections nous trouvons le double impératif *qaddᵉšû* (pi'el) et *qirᵉ'û* (qal) (II, 15; IV, 9). En fait, la signification sous-jacente de ce motif du rassemblement des peuples à Sion est révélée dans l'antithèse intentionnelle entre « *Sanctifiez* un jeûne, *publiez* une assemblée » (I, 14; II, 15) de la première section et « *Publiez* ceci parmi les Gentils, *sanctifiez* une guerre » (IV, 9) de la seconde (3). Confrontés avec les plaies et les prodiges cosmiques qui annoncent le Jour de Yahvé, les Juifs se rassemblent vêtus de sacs afin de célébrer le jeûne et de supplier Yahvé dans son temple à Sion. Confrontés avec *les mêmes prodiges* (et ceci semble être la raison pour laquelle Joël se sert des mêmes descriptions du Jour de Yahvé dans la seconde section que dans la première), les Gentils montent aussi pour rencontrer Yahvé à Sion, mais ils ont les armes à la main pour le combattre. Et l'antithèse continue. Les Juifs pénitents sont destinés à être délivrés et bénis, les Gentils impénitents à être détruits. Autour de cette antithèse fondamentale d'autres éléments trouvent leur place. Par exemple les préparations à la guerre, des braves jusqu'aux faibles, parmi les Gentils (IV, 9-10) doivent correspondre plus ou moins dans l'intention du prophète aux préparations à la pénitence rituelle, des anciens (c.-à-d. les chefs de la communauté) jusqu'aux enfants et ceux qu'on nourrit à la mamelle (II, 15-17), parmi les Juifs.

Israël, aussi bien que les Gentils, aperçoit en des occasions diffé-

(1) Ici nous avons un exemple de « l'appel à l'honneur de Yahvé »; cf. A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, I, Copenhagen, 1948, p. 157 : « When Israel or the individual Israelite perishes or becomes a laughing-stock to the enemies and a theme for the poets of taunting songs (cf. *Ps.*, XLIV, 14-17, *Ps.*, LXIX, 12) Yahweh himself is dishonoured (*Ps.*, XLII, 11). »

(2) Sur ce point je ne puis accepter l'opinion de J. Trinquet : « Le seul lien qui rattache les deux sections est la mention du Jour de Yahvé » (*op. cit.*, p. 64).

(3) Peut-être une antithèse est-elle voulue aussi entre « rien ne lui échappe... » de la première section (II, 3), et « il y aura des rescapés... » de la seconde (III, 5) : *wᵉgam pᵉlêṭâh l'ôh'âyᵉ tâh* (II, 3), *...tihyêh pᵉlêṭâh* (III, 5).

rentes les prodiges cosmiques qui l'avertissent de l'imminence du Jour de Yahvé. Israël se rassemble devant lui à Sion pour se repentir et être délivré. Les Gentils se rassemblent devant lui à Sion (1) pour le combattre et être détruits. L'unité du livre de Joël consiste en premier lieu dans la *ressemblance* voulue entre les deux Jours de Yahvé d'un côté, et le *contraste* voulu entre les deux rassemblements des peuples à Sion de l'autre. Les deux sections se complètent comme les deux tables d'un diptyque. Apercevoir comment elles se contrebalancent l'une l'autre, c'est la première condition pour saisir le message plus profond de Joël.

3. *Les deux principaux passages du jour de Yahvé comme les deux noyaux autour desquels la prophétie s'est construite.*

Poussons plus loin notre comparaison entre les deux sections du livre. Vue l'unité sous-jacente de la prophétie, il est important de se rendre compte de sa juste valeur et de la considérer comme une structure organique. Cela apparaîtra dans le schème suivant :

I-II	III-IV
a) I, 4-12. « Malédiction » agricole.	*a*) III, 1-2. Effusion de l'esprit de Yahvé sur les Juifs.
b I, 13. Pénitence. I, 14. Rassemblement solennel pour invoquer le nom de Yahvé. I, 16-20. Lamentation sur les catastrophes agricoles. II, 1. Son du *shofar* à Sion. II, 1*b*-2*a*. *Jour de Yahvé.*	*b* III, 3-4. *Jour de Yahvé.* III, 5. Délivrance à Sion pour tous ceux qui invoquent le nom de Yahvé.
c) II, 2*b*-9. Armée des sauterelles marchant contre Jérusalem.	*c* IV, 2-8. Jugement sur les oppresseurs Gentils. IV, 9-12. L'armée des Gentils marche contre Jérusalem. IV, 13. Destruction des oppresseurs.
b II, 10-11. *Jour de Yahvé.* II, 12-14. Pénitence. II, 15. Son du *shofar* à Sion. II, 15-16. Rassemblement solennel pour invoquer le nom de Yahvé. II, 17. Lamentation sur l'oppression par les Gentils. II, 18-19. Yahvé a pitié d'Israël et enlève sa honte. II, 20. Destruction de « Celui du Nord », c.-à-d. l'armée de sauterelles.	*b* IV, 14-16*a*. *Jour de Yahvé.* IV, 16*b*. Yahvé refuge et forteresse pour les Juifs.
	a) IV, 18-20. Restauration de la fertilité et destruction de l'oppresseur. IV, 17, 21. « Et vous saurez que je suis Yahvé votre Dieu, qui habite à Sion, ma montagne sainte... et Yahvé demeure à Sion. »

(1) En IV, 2, 12 c'est dans le Val de Josaphat (nom symbolique) que Yahvé va juger les nations. En IV, 16 c'est de Sion même qu'il fait entendre sa voix contre eux. Donc la vallée est si proche de Sion (et du Temple) que le temple peut être conçu comme le siège du jugement juste au-dessus de la vallée. Cette vallée ne peut être que la vallée du Cédron, comme la tradition l'atteste.

a) II, 21-26. « Bénédiction » agricole : restauration de la fertilité et destruction de l'oppresseur.
II, 27. « Vous saurez ainsi que je suis au milieu d'Israël, et que je suis Yahvé, votre Dieu... »

Bornons-nous en ce moment à la première section, la première table du « diptyque », dont le contenu figure dans notre première colonne. Les deux passages du Jour de Yahvé (II, 1*b*-2*a*; II, 10-11) forment une inclusion autour de la description des sauterelles, vues comme une armée qui marche de loin contre Jérusalem (II, 2*b*-9). Dans la prophétie de Joël, le procédé de l'inclusion sémitique est fréquent. Ici nous en avons un exemple assez complexe. Chacun des passages du Jour de Yahvé est associé à quatre autres motifs : pénitence, assemblée solennelle, lamentation, et son de *shofar* (I, 13-II, 1*a*; II, 12-17). Ces motifs se trouvent aussi avant et après la description de l'armée des sauterelles, quoique non dans le même ordre. Pour être clair, nous pouvons ainsi résumer la suite des motifs : Pénitence, assemblée solennelle, lamentation, son du *shofar*, *Jour de Yahvé*, armée des sauterelles, *Jour de Yahvé*, pénitence, son du *shofar*, assemblée solennelle, lamentation. Il est évident que ces cinq motifs sont liés étroitement l'un à l'autre dans la pensée de l'auteur. Pris ensemble, ils forment une inclusion autour de l'armée des sauterelles et constituent le noyau central de la première section.

Considérons maintenant les passages — toujours dans la première section — que j'ai intitulés « bénédiction agricole » et « malédiction agricole ». Je me suis servi de ces titres parce que la pensée et le langage de ces deux passages évoquent vivement les bénédictions et malédictions de *Deut.*, XXVIII. Je me propose d'examiner ce point en détail dans la suite. Il est d'importance immédiate de remarquer que ces deux passages constituent de même façon une paire d'oppositions complémentaires. Pour résumer la relation entre les deux passages je ne saurais mieux dire que R. Pautrel : « Le second mouvement (II, 18-27) introduit tout de suite l'oracle de salut, réponse de Yahvé à son peuple. C'est la réplique exacte du chap. I, comme lui en terminologie agricole... Des promesses symétriques aux plaintes du chap. I^er^ annoncent la pluie, l'abondance et la compensation des ravages des sauterelles » (1). Ainsi ces deux passages se complètent en formant un cadre plus général pour la section centrale que nous avons examinée.

Remarquons finalement les deux passages qui forment respective-

(1) R. Pautrel, *Joël (Le Livre de)* dans *SDB.*, t. IV, col. 1099.

ment l'apogée de la lamentation d'Israël et l'apogée de la geste libératrice de Yahvé. « Pourquoi dirait-on parmi les peuples : où est leur Dieu? » (II, 17*d*). « Vous saurez alors que je suis Yahvé, votre Dieu, qui habite à Sion, ma montagne sainte! » (IV, 17) (1). Là, c'est la question d'Israël exprimée « dans le jeûne, les pleurs, et dans les cris de deuil » (II, 12). Ici, c'est la réponse de Yahvé, qui se fait entendre dans « le sang, le feu, et dans les colonnes de fumée » (III, 3). Question liturgique : réponse créatrice. Entre cette question et cette réponse existe une symétrie parfaite. Quand Israël se revêt du sac et pleure, Yahvé se revêt de l'orage et bouleverse le monde pour le délivrer. Voilà ce qui est, pour Joël, le « dialogue » fondamental entre Israël et Yahvé.

De la même façon doit être examinée la structure de la pensée en III-IV. A cet étage de la prophétie elle est devenue plus complexe et plus difficile à établir. Elle se déploie en une série d'antithèses entre Juda, le client de Yahvé, et ses oppresseurs Gentils qu'il doit écraser. Or là aussi la même structure d'un noyau central dans un cadre plus large doit être reconnue.

Considérons d'abord le noyau central. Ici, comme dans la première section, les deux passages stéréotypés du Jour de Yahvé (III, 3-4; IV, 14-16*a*) attirent l'attention. Ces deux passages aussi font inclusion autour d'une section plus longue, qui a pour sujet les oppresseurs Gentils rassemblant une armée pour marcher contre Jérusalem (IV, 2-14). Sous cet aspect, tout le noyau central de la seconde section (III, 3-IV, 16) correspond à celui de la première (I, 13-II, 17). « Jour de Yahvé — armée qui marche contre Jérusalem — Jour de Yahvé. » Toutefois il y a des différences notables. En premier lieu, au motif de l'armée ont été ajoutés deux autres éléments : le jugement préliminaire des oppresseurs (IV, 2-8) et leur destruction (IV, 13). Comme nous l'avons vu, ces deux éléments de la seconde section avaient été ébauchés dans la première (II, 18-20); repris, ils sont des développements et des réapplications de ce qui avait été prédit contre l'armée des sauterelles. En ce point, nous pouvons retourner un moment à la première section pour remarquer comment le prophète en II, 2*b*-20 passe de la description des sauterelles comme une armée d'invasion (II, 2*b*-9) au thème des oppresseurs étrangers en général (II, 17*b*-19), et de nouveau à l'armée des sauterelles (II, 20, 25). A cela s'ajoute une

(1) Sur le dialogue entre Yahvé et Israël, cf. A. NEHER, *L'Essence du Prophétisme*, Paris, 1955 : « L'histoire est faite de cette coopération de Dieu et des hommes. Mais c'est une histoire *dialoguée*. Les hommes y répondent à un long appel de Dieu, ou, si l'on préfère, à une suite continue de rappels... entre Dieu et l'homme un *face à face* » (p. 121; cf. aussi pp. 2, 165, 183, 338, 344, et *passim*).

observation intéressante : tandis que, dans la première section, les sauterelles (un phénomène *agricole*) avaient été décrites en termes *militaires*, comme une armée, dans la seconde section, *l'armée* des Gentils est décrite en termes *agricoles*, comme une récolte (IV, 13). Ceci ne peut pas être considéré comme une preuve que nous avons en Joël l'œuvre de deux esprits différents, mais montre plutôt qu'un seul esprit a eu la capacité de grouper ensemble sauterelles et Gentils dans la même catégorie : oppresseurs étrangers d'Israël. Ce n'est pas très surprenant si l'on se réfère à l'arrière-plan et aux précédents, spécialement en *Deut.*, XXVII. Parce qu'il voit à la fois sauterelles et Gentils comme accomplissement de la même liste ancienne de malédictions, Joël peut exprimer un malheur dans les termes de l'autre, et discerner entre eux une correspondance fondamentale, qui est moins obvie pour nous. Je réserve à plus tard le développement de ce point.

Il est encore digne de remarque que le motif du Jour de Yahvé a été chargé dans cette seconde section et y est devenu plus complexe. En relation avec l'antithèse Juda-Gentils qui domine la section entière, le Jour de Yahvé a ici deux sens : refuge pour Israël (III, 5; IV, 16) à Sion, terreur et destruction pour les Gentils dans la vallée de Josaphat (c.-à-d. juste au-dessous de Sion; l'auteur a devant les yeux une image claire des lieux). Le noyau central de cette section peut être résumé comme suit : « Prodiges du Jour de Yahvé — Refuge à Sion et à Jérusalem pour ceux qui invoquent le nom de Yahvé — Jugement des oppresseurs Gentils — Prodiges du Jour de Yahvé (qui rugit de Sion et fait entendre sa voix de Jérusalem) — Refuge et forteresse pour Israël. » La double référence à Sion et à Jérusalem est significative. Dans la première section, Sion (cf. II, 1, 15) était *l'objet contre lequel* les terreurs du Jour de Yahvé étaient dirigées. Dans la seconde section, elle devient *la source d'où* les mêmes terreurs sont lancées contre les Gentils. Ici donc les Israélites sont immédiatement associés à Yahvé en son Jour, et ils prennent part à la manifestation de sa force, sortant de leur propre cité et temple.

Envisageons maintenant le cadre plus large. Il contient deux éléments qui à première vue semblent être disparates. Le noyau central, tel que nous l'avons défini (III, 3-IV, 16), est précédé par la prophétie de l'effusion de l'Esprit (III, 1-2) et suivi par une description de la fertilité paradisiaque dans laquelle sera rétabli le pays (IV, 18-20). Quel est le rapport mutuel entre ces deux éléments? Nous trouvons la même combinaison des deux thèmes dans *Is.*, XXXII, 15. « De nouveau sera répandu sur nous l'Esprit venu d'en haut; alors le désert devien-

dra un verger, et le verger se changera en forêt. » Ces deux miracles vont inaugurer la nouvelle ère eschatologique pour Israël (1). Joël traite ici exactement le même sujet : l'ère eschatologique d'Israël. Et ainsi dans la seconde section le récit de la défaite des oppresseurs, qui forme le noyau central, est monté dans le cadre plus large du renouveau eschatologique d'Israël même. Dans la première section la malédiction agricole correspond à la bénédiction agricole, comme deux pendants se font face. Ici les deux grands événements qui annoncent l'ère eschatologique sont placés des deux côtés des oracles du Jour de Yahvé, qui englobent à leur tour la prédiction du jugement des Gentils, leur condamnation et leur destruction.

4. *Conclusions préliminaires.*

Nous pouvons déjà résumer nos conclusions préliminaires sur l'idée sous-jacente aux deux sections. Dans la première, le prophète post-exilique Joël (peut-être du IV^e^ s.) se trouve en face d'une catastrophe agricole, un immense fléau de sauterelles. Il l'interprète comme un châtiment de son peuple ordonné par Yahvé, et y voit l'accomplissement de certaines malédictions deutéronomiques (cf. *Deut.*, XXVIII, 33, 38, 49-52). Pour exprimer la signification plus profonde qu'il voit dans ce fléau, il combine deux thèmes prophétiques traditionnels : le Jour de Yahvé et l'armée qui vient de loin. Exactement la même synthèse de ces deux thèmes se trouve dans *Is.*, XIII (2). Dans la prophétie de Joël ils occupent une place tout à fait centrale. Pour cette raison, l'armée des sauterelles est incluse entre les deux passages du Jour de Yahvé, et les autres motifs sont groupés autour de ce noyau. Ils annoncent, et convergent vers cette vision centrale du fléau des sauterelles comme une armée qui vient de loin et comme un prodige inaugurant les terreurs du Jour de Yahvé pour Israël. Israël réagit à ce phénomène en se rassemblant dans le temple à Sion, la montagne sainte de Yahvé (II, 1), en faisant pénitence devant lui et en invoquant son nom. Par ces moyens, et parce que Israël est le peuple de Yahvé,

(1) Même association des deux thèmes en *Is.*, XLIV, 3, comme signes de l'ère eschatologique. Cf. O. PROCKSCH, *Jesaia* I (*KAT.*), Leipzig, 1930, p. 413 (Note sur *Is.*, XXXII, 15). Les deux passages sont probablement post-exiliques.

(2) Cf. L. DENNEFELD, *Comm.* sur *Is.* dans *La Sainte Bible* de PIROT-CLAMER, t. VII, Paris, 1946, pp. 62-63 : « Ces deux oracles (c.-à-d. *Is.*, XIII, XIV) reflètent la même situation que ceux des c. XL-LXVI. Ici et là, Babylone qui, du temps d'Isaïe, était une puissance de second ordre, n'a pas seulement remplacé depuis longtemps Ninive comme capitale de l'Orient, mais elle est à son tour sur le point de succomber sous les coups des Perses. De même les Israélites se trouvent en exil et attendent leur délivrance. Aussi le problème critique qui se pose pour ces textes est identique à celui des c. XL-LXVI, savoir s'ils furent réellement écrits par Isaïe ou s'ils sont dus à un auteur inconnu du temps de l'exil. »

les terreurs sont écartées et les malédictions se changent en bénédictions. La fertilité est rétablie, l'armée détruite, et tout Israël reconnaît que Yahvé est Dieu et qu'il demeure au milieu de lui.

La seconde section se déploie selon le même plan. Ici le Jour de Yahvé va inaugurer l'ère eschatologique dans laquelle Israël sera finalement restauré, et béni, et les Gentils seront jugés et condamnés. Le renouvellement et la bénédiction d'Israël correspond sur un plan plus vaste à son renouvellement et à sa bénédiction après le fléau des sauterelles. La défaite et l'éloignement des Gentils correspond de même manière à la destruction de l'armée des sauterelles. Le Jour de Yahvé sera caractérisé par les mêmes signes et miracles que le Jour des sauterelles, mais encore une fois sur un plan plus vaste. Ici vient le contraste. Les Gentils réagissent aux avertissements du second Jour de Yahvé d'une façon qui est diamétralement opposée aux réactions des Juifs sur le premier Jour. Quant aux Juifs, en ce second Jour ils s'associent dès le début avec Yahvé comme ses clients, et se réfugient à l'ombre de sa demeure, vers laquelle les Gentils seront attirés, et d'où finalement ils seront écrasés. Ce que Joël accentue et répète spécialement ici, c'est que Yahvé réside à Sion et à Jérusalem en plein milieu de son peuple, et que de là il va accomplir son œuvre (III, 5; IV, 16, 17, 21). Le temple à Jérusalem, dans lequel les Juifs se sont réfugiés, sera la source d'où Yahvé manifestera sa domination sur le monde entier et ses peuples, et d'où il renouvellera la face de la terre. Cette domination se montre non seulement dans les prodiges célestes, mais aussi au milieu des Israélites eux-mêmes. Rassemblés autour de Yahvé, ils sont comblés par l'effusion charismatique de l'Esprit. Et de nouveau, comme dans la première section, ceci leur apprend que Yahvé qui demeure à Sion est le maître suprême des cieux et de la terre.

Les prophéties antérieures du Jour de Yahvé avaient été dirigées parfois contre Israël (p. ex. *Amos*, V, 18; *Is.*, II, 6-22), parfois contre les Gentils (par ex. *Ez.*, XXX, 3 ss.; *Is.*, XIII, 6 ss. etc.), et encore plus souvent contre les pécheurs arrogants de la terre, Israël en tête (par ex. *Soph.*, I, 14 ss.). Joël distingue nettement le Jour de Juda du Jour des Gentils. Il semble considérer son premier Jour, le Jour des sauterelles, comme l'accomplissement des prophéties antérieures dirigées contre Israël et en même temps, nous l'avons vu, comme la réalisation de certaines malédictions deutéronomistes. Pour le second Jour, dirigé contre les Gentils, il reprend aussi des thèmes plus anciens, mais ici il puise plutôt à d'autres sources, surtout à Ézéchiel. Quoique Joël soit moins original, qu'il se répète et se borne à un stock restreint d'images, il est extraordinairement adroit dans l'adaptation et l'heu-

reux mélange de thèmes prophétiques plus anciens, d'origine disparate. De ce point de vue son interprétation semble avoir parfois le caractère d'un midrash. Quels sont ces thèmes et d'où ils proviennent, nous avons encore à l'examiner.

Dans les deux sections de Joël nous avons trouvé un cadre de motifs autour d'un noyau central. Pareille structure littéraire de pensées n'est pas sans précédent dans la Bible; il peut être utile de faire remarquer que K. Elliger a découvert le même type de structure en *II Sam.*, XXI-XXIV (1). Nous le relevons dans le court schème qui suit :

a) XXI, 1-14. Une Famine et sa fin.
b) XXI, 15-22. Exploits contre les Philistins.
c) XXII. Chant de David.
c) XXIII, 1-7. Dernières paroles de David.
b) XXIII, 8-39. Exploits ultérieurs des Héros.
a) XXIV. Une Peste et sa fin.

Il est vrai que dans cet exemple la structure a été imposée par un éditeur à des « listes » et d'autres documents hétérogènes. Mais cette sorte de structure reste un précédent. E. Nielsen trouve un autre exemple, encore plus frappant, de la même structure en *Michée*, IV-V (2).

a) IV, 1-4. Sion comme centre de véritable enseignement et de culte pour tous.
IV, 5. Transition de l'universalisme au nationalisme.
b) IV, 6-8. Promesses au Reste.
c) IV, 9-V, 6. Noyau central : Détresse de la Fille de Sion : Naissance du descendant de David.
b) V, 7-9. Promesses au Reste.
a) V, 10-15. L'Abolition de la superstition et du culte faux.

Nielsen dit au sujet de ce procédé : « Pour autant que nous sachions, personne n'a récemment attiré l'attention sur la structure curieuse de ce complexe, qui contient un noyau formé d'éléments négatifs et positifs, c.-à-d. ses prophéties de malheur et de bonheur avec ses couches alentour. La première de ces couches, IV, 6-8 et V, 7-9, se compose de promesses au Reste, et autour de celle-ci nous trouvons une couche IV, 1-4, de promesses pour un culte purifié et glorieux, un temps de paix, pour lequel Sion sera le centre, et finalement des

(1) K. Elliger, *Die dreissig Helden Davids*, dans *Palästina Jahrbuch*, 1935, pp. 29-75.
(2) E. Nielsen, *Oral Tradition*, London, 1954, p. 85 ss.

promesses pour un temps durant lequel le peuple sera privé de ses idoles, de ses armes et du culte cananéen, v, 10-15. »

Voilà deux exemples rigoureux de la structure que nous avons trouvée en Joël. En la reconnaissant dans les deux sections nous ne prêtons pas à Joël un degré improbable d'ingéniosité ou d'originalité.

II. — L'idée générale du jour de Yahvé dans la prophétie hébraïque

Quittons Joël pour un moment afin d'examiner l'idée générale du Jour de Yahvé déjà évoluée de son temps (1), et reprise par lui au terme de cette évolution.

Le plus clair, peut-être, sera de commencer par la situation sociale et politique depuis le VIII^e^ s., durant lequel l'idée avait été formulée. Du point de vue politique, c'était une période d'insécurité et de malaise croissants, tant pour l'intérieur que pour l'extérieur (2). A l'intérieur, les constantes intrigues de palais dans le royaume du Nord et la série des assassinats de rois menaient à des soulèvements répétés et par conséquent à des vacillations dans la direction et la politique. A l'extérieur, la menace des Assyriens pesait davantage de jour en jour. Sur le plan social, c'était une période de grande corruption. L'ère de prospérité qui avait eu son apogée sous Jéroboam II avait gâté le peuple. Côte à côte se trouvaient luxe et pauvreté, situation entièrement contraire à l'idéal ancien d'Israël. Quant à la religion, des influences païennes, surtout de Phénicie, pénétraient du plan commercial et politique dans le culte national. A mesure que son sentiment de malaise et d'insécurité croissait, le peuple, comme toujours, se tournait vers le passé (3). Il se souvenait des grands Jours, quand Yahvé entrait directement et par des miracles dans le cours de l'histoire afin de mener son peuple à la victoire : p. ex. la chute de Jéricho (*Jos.*, VII, 2-5), la défaite des Amorites (*Jos.*, X, 12), le Jour de Madian (*Jug.*, VII; *Is.*, IX, 13). Par ces interventions divines aux moments cruciaux l'existence des Hébreux comme nation avait été réalisée, maintenue,

(1) Voici les Oracles Principaux du Jour de Yahvé : *Am.*, V, 18-20 (c. 750); *Is.*, II, 6-22 (c. 740-736); *Soph.*, I, 7-8, 14-18; II, 2-3 (c. 630); *Jer.*, XLVI, 10 (après 605); *Ez.*, VII, 7, 19 (c. 593-588); *Ez.*, XXX, 3 (après 587); *Lam.*, II, 22 (peu après 587); *Is.*, XIII, 6, 9, 10 (pendant l'exil 587-539?); *Is.*, LXI, 12 (peu après 550); *Is.*, XXXIV, 2, 5, 8 (après 540?); *Abd.*, 15 (c. 450); *Mal.*, III, 23-24 (c. 450); *Joel*, I, 15; II 1*b*-11; III, 3-IV, 17 (c. 400); *Zach.*, XIV, 1-21 (c. 325). Cette liste est naturellement approximative et incomplète; mais elle forme la base principale pour les conclusions ici exposées.

(2) Cf. L. Černy, *The Day of Yahweh and Some Relevant Problems*, Prague, 1948, pp. 104-105.

(3) Cf. L. Černy, *op. cit.*, p. 103; A. Gelin, *Jours de Yahvé et Jour de Yahvé* dans *Lumière et Vie*, Sept. 1953, XI, pp. 39-52.

et assurée. Avant tout ils se souvenaient du moment suprême de la naissance de la nation, de l'Exode, de la théophanie au Sinaï, de l'Alliance (1). Yahvé n'était-il plus pour eux le Dieu de l'Alliance? N'avait-il pas montré sa puissance par des prodiges terrifiants et des miracles en leur faveur? N'avait-il pas promis de les protéger, et détruit leurs ennemis? N'avaient-ils pas le droit, en ces jours de nouvelles menaces, d'attendre une nouvelle intervention du même ordre? Ainsi surgissait l'idée que bientôt un jour arriverait, semblable aux grands Jours du passé, auquel Yahvé reviendrait dans des prodiges terrifiants et vengeurs, pour détruire ses ennemis et décréter de nouveau le sort du peuple de son Alliance. Cette idée du Jour auquel Yahvé décrète le sort de son peuple avait été précisée peut-être, comme suggère L. Černy, par la notion assyro-babylonienne du *umu limmu*, le Jour sombre, dangereux et fatidique auquel les destins étaient décrétés de même manière et qui « entraînait le mauvais sort pour quelqu'un ou pour quelque chose » (2).

A cette attente populaire du Jour de Yahvé comme occasion de délivrance, les prophètes depuis Amos opposaient la nouvelle idée du Jour de Yahvé comme Jour de rétribution pour les péchés du peuple (3). Eux aussi se tournaient vers le passé et le Sinaï. Eux aussi attendaient pour l'avenir la Visite de Yahvé pour décréter le sort d'Israël et pour rétablir sa justice. Mais tandis que le peuple se considérait l'héritier des *promesses* de l'Alliance, les prophètes lui rappelaient qu'il était lié aux *lois* de l'Alliance (4). Appliquant la règle de ces lois au comportement de leurs contemporains, ils constataient qu'Israël avait été si obstinément infidèle à l'Alliance qu'il s'était placé hors de la protection de Yahvé. Contrairement à leurs espérances, Yahvé les visiterait non en Sauveur mais en Dieu destructeur. Car, comme dit K. Cramer, « le Jour de Yahvé est la victoire de Yahvé dans le jugement de ses ennemis; mais Israël aussi est sujet au jugement, parce qu'il s'est fait l'ennemi de Dieu » (5).

Donc après la période humaniste qui s'était développée sous Salo-

(1) Cf. D. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, Berlin, 1948, p. 233 : « En de pareilles détresses, qui mettent en question toute la grandeur de l'Alliance, l'espoir de tous les fidèles de Yahvé se tournait vers une nouvelle arrivée du Dieu de l'Alliance. » Un léger défaut de l'admirable livre de Černy est qu'il n'accentue pas suffisamment cette référence à l'Alliance, dans la doctrine du Jour de Yahvé.

(2) L. Černy, *op. cit.*, p. 79.

(3) « Les prophètes remplaçaient cette peur nationaliste par leur critique profonde de la société contemporaine et par leurs idéaux positivement moraux et religieux. » L. Černy, *op. cit.*, p. 98.

(4) L. Černy, *op. cit.*, p. 97.

(5) K. Cramer, *Amos. Versuch einer theologischen Interpretation*, Stuttgart, 1930, p. 139.

mon (1), et durant laquelle on avait coutume d'accentuer les qualités plutôt bénignes de Yahvé, les prophètes font revivre l'ancienne conception nomadique de Yahvé, féroce destructeur, furieux, jaloux, de brûlante sainteté (2). Dans les grands 'Jours' de l'histoire, ces qualités destructives étaient dirigées *contre* les Gentils, *en faveur* d'Israël. Maintenant Israël lui-même va sentir ce que cela signifie d'être frappé, car il s'est assimilé aux ennemis de Yahvé et a dépassé tous les autres dans la violation de sa justice (cf. *Amos*, III, 2, etc.) (3). De nouveau les prophètes mesurent ses péchés avec l'idéal ancien et négligé de justice et de la « personnalité corporative de la communauté » (4), qui provient en définitive de la période nomadique et qui était formulé dans les lois de l'Alliance. Amos, par exemple, en dénonçant l'injustice sociale, reprend l'ancien idéal paysan de justice entre l'Israélite et son prochain (5). De même manière, Osée rappelle l'idéal nomadique de fidélité religieuse et le met en contraste avec l'idolâtrie de ses propres jours (6). C'est la justice dans ce sens qui doit être restaurée, si le peuple doit rencontrer en son Jour Yahvé comme Dieu de l'Alliance, et non comme vengeur-destructeur (7).

La doctrine prophétique du Jour de Yahvé se formulait et se développait dans ce sens depuis le VIII^e^ siècle. Elle sembla trouver son accomplissement terrible dans la catastrophe de l'exil. Mais après

(1) Cf. G. von RAD, *Der heilige Krieg im Alten Israel*, Zürich, 1951, pp. 39-42.

(2) Sur la reprise délibérée d'idéaux religieux plus anciens par les prophètes, cf. spécialement J. HEMPEL, *Gott und Mensch im Alten Testament*, Stuttgart, 1936, pp. 114-119. Sur l'ancienne conception nomadique de Yahvé comme un destructeur horrible, cf. L. ČERNY, *op. cit.*, surtout pp. 53-67. Sur les effets destructeurs de la sainteté divine, cf. R. OTTO, *The Idea of the Holy* (trad. angl. par J. HARVEY), 9^e^ Imp. Oxford, 1943, et O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1949, p. 577. Procksch a aussi quelques remarques très utiles sur le développement de l'idée mosaïque de Dieu chez les prophètes, *op. cit.*, pp. 83-84.

(3) Cf. O. PROCKSCH, *Theologie*, p. 578.

(4) L. ČERNY, *op. cit.*, p. 103. L'idée de la 'personnalité corporative' est bien expliquée par J. PEDERSEN, *Israël*, I-II, Londres, 1946, p. 54 ss.

(5) Cf. F. DIJKEMA, *Le Fond des Prophéties d'Amos*, dans *Oudtestamentische Studien* Deel II, Leiden 1943, pp. 18-34. Cet auteur démontre, en se référant à l'épisode de la vigne de Naboth, qu'il existait un idéal de propriété paysanne, sacrée et héréditaire, et qu'Amos s'appliquait à défendre cet idéal contre le nouveau capitalisme de son temps. E. WÜRTHWEIN (*Amos-Studien*, dans *ZAW.*, 1950, pp. 42-49) montre que les accusations d'Amos suivent « Punkt für Punkt » les préceptes de la Torah, et se réfèrent à « der echten Jahwe-Religion ».

(6) Cf. M. A. BEEK, *The Religious Background of Amos II 6-8*, dans *Oudtestamentische Studien*, Deel V, Leiden, 1948, p. 140 : « Here there is a very great difference with Hosea, with whom to the contrary the cultic sin weighs heaviest and therefore he raises the cry 'back to the desert'. »

(7) M. WEBER (suivi ici avec enthousiasme par A. Neher) parle de cela comme de « l'Alternative deutéronomiste » : « De même façon on trouve assez souvent chez presque tous les prophètes le type... de l'alternative deutéronomiste, bonheur ou malheur, d'après le comportement du peuple. » *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, III, Tübingen, 1923, p. 338; cf. A. NEHER, *Amos : Contribution à l'étude du Prophétisme*, Paris, 1950, pp. 111-112.

l'exil surgit un nouveau danger, et pour y faire face la doctrine du Jour de Yahvé trouva une nouvelle application. Cerny l'exprime ainsi : « Le plus grand danger religieux et national dans cette nouvelle situation était la complète apostasie de Yahvé; or, on ne pouvait le permettre. Un nouvel espoir et de nouvelles promesses devaient être donnés au peuple, afin qu'il pût résister à cette nouvelle tentation de l'apostasie.

« Ainsi dans le temps exilique et post-exilique nous entendons parler de nouveau du Jour de Yahvé qui vient. Et quoique leur aspect horrible persiste encore, maintenant les catastrophes sont dirigées en substance directement contre les nations païennes, et le peuple de Yahvé est de nouveau réconforté par les perspectives d'un avenir plus heureux (1). »

III. — Éléments particuliers du Jour de Yahvé dans Joël

1. *Grandeur et Proximité du Jour.*

De tous les clichés mis en œuvre pour décrire le Jour de Yahvé, la « proximité » et la « grandeur » sont les plus communs. En considérant ce qu'ils signifient pour les prophètes en général et pour Joël en particulier, nous prendrons comme point de départ le passage suivant de l'histoire du Déluge (J) :

« Yahvé vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre et que son cœur ne formait que de mauvais desseins à longueur de journée. Yahvé se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il s'affligea dans son cœur. Et Yahvé dit : 'Je vais effacer de la surface du sol les hommes que j'ai créés, — et avec les hommes, les bestiaux, les bestioles et les oiseaux du ciel, — car je me repens de les avoir faits.' Mais Noé avait trouvé grâce aux yeux de Yahvé. » (*Gen.*, VI, 5-8).

Ici nous trouvons un résumé prototype de la situation que les prophètes du Jour de Yahvé envisagent (2) : *a*) Après une longue période de péché un point tournant de l'histoire est atteint : la patience de Yahvé est épuisée; *b*) Il décide de réduire au chaos dont elle est sortie l'œuvre de ses mains qui maintenant est entièrement corrompue; *c*) Par un miracle il sauve de la destruction générale un Reste juste. (Cf. pour le même thème l'histoire de la destruction de Sodome et la délivrance de Lot, *Gen.*, XIX, 1-29).

(1) L. Černy, *op. cit.*, pp. 105-106.
(2) Cf. W. Eichrodt, *op. cit.*, p. 234 : « Man denke an das Gericht der Sintflut. »

En ces mêmes termes le prophète du Jour de Yahvé voit son monde contemporain. « Le Jour est proche... » (*Soph.*, I, 14; *Ez.*, VII, 7; XXX, 3; *Abd.*, 15; *Is.*, XIII, 6; *Joël*, I, 15; II, 1*b*; IV, 14) : c.-à-d. « En ce moment même la patience de Yahvé est épuisée par vos péchés. Il arrive déjà, au moment même où je vous parle, pour détruire ce monde contaminé par le péché. » « Grand est le Jour... » (*Soph.*, I, 14; *Joël*, II, 11; III, 4; *Mal.*, III, 23) : c.-à-d. « La terre est sur le point d'être détruite jusqu'aux fondements mêmes. Aucune créature ne pourra survivre sinon par un miracle. » Alors, « cherchez le bien et non le mal » (*Am.*, V, 14; cf. *Soph.*, II, 3; *Joël*, II, 12, etc.) : c.-à-d. : « Profitez de l'occasion de cette dernière minute pour gagner la faveur de Yahvé, pour qu'il vous protège par miracle de la destruction générale. » Ce cadre traditionnel de la pensée prophétique se trouve d'un bout à l'autre du prophétisme : chez Amos aussi bien que chez Jean-Baptiste.

Dans Joël, « proximité » et « grandeur » reçoivent une nouvelle signification. Nous avons constaté comme un trait propre à lui qu'il voit deux Jours distincts : le second, celui des Gentils, est le macrocosme du premier, celui des Juifs. Le premier est basé sur un événement historique particulier : un immense fléau de sauterelles. Le second est purement eschatologique et regarde la fin du monde (1). Or, il est essentiel d'apprécier les conséquences de ce dédoublement pour la terminologie de Joël. *Il emploie systématiquement les mêmes termes selon deux dimensions entièrement différentes.* La 'grandeur' du premier Jour est la grandeur du vol des sauterelles; la 'grandeur' du second est la grandeur des cieux et de la terre. La 'proximité' du premier Jour est l'imminence des sauterelles sur Jérusalem, une question de quelques milles ou quelques heures. La 'proximité' du second Jour est la proximité *relative* de la fin du monde; proche dans ce sens qu'on peut s'y attendre déjà avec empressement, quoiqu'elle soit encore éloignée de centaines d'années. Plusieurs prophètes ont pensé le Jour de Yahvé en termes eschatologiques. Aucun, excepté Joël, n'a appliqué le thème à un fait historique aussi bien limité qu'un fléau de sauterelles. Surtout aucun prophète n'a transposé le thème d'un plan à

(1) Cf. Th. CHARY, *op. cit.* : « C'est la catastrophe présente, décrite avec la précision d'un témoin, qui a été l'amorce de sa prophétie » (p. 210)... « Il paraît beaucoup plus logique — et plus simple — d'y voir une prophétie énoncée lors de la réunion cultuelle convoquée à l'occasion de la calamité agricole décrite en chap. I-II. Amorcée par la description réaliste qui a mis une véritable componction au cœur du peuple, la prophétie eschatologique relative au jour de Yahvé peut se déployer dans les chap. III-IV » (pp. 211-212). Pour O. EISSFELDT : « Die entscheidende Frage ist zunächst die, ob c. I-II wie c. III-IV als Weissagung zu verstehen sind oder aber als Erzählung vergangenen bzw. Beschreibung gegenwärtigen Geschehens », *op. cit.*, p. 479.

'autre, tout en conservant autant de la terminologie stéréotypée. Joël attire l'attention sur les ravages dans les champs de Juda *hic et nunc;* il attire l'attention sur les ravages dans les cieux et sur la terre à la fin des temps. « Voici », dit-il, « le moment où la patience de Yahvé est épuisée par les péchés des hommes. Il est sur le point de détruire le pays. Convertissez-vous en ce dernier moment et cherchez refuge contre sa vengeance. »

2. *La Théophanie.*

Gressmann (1) et Fredriksson (2) soulignent que la théophanie du Sinaï est le prototype initial des théophanies ultérieures chez les prophètes. On peut accepter en substance cette théorie, encore que l'influence de la tradition du Sinaï sur les prophètes ultérieurs ait pu être parfois indirecte, par le truchement de la tradition prophétique établie, plutôt que directe. Le message de tous les prophètes dans leur description de la théophanie est que Yahvé est sur le point de venir juger de nouveau le monde, au milieu du feu, du tonnerre et des convulsions cosmiques terribles de sa visite originelle au Sinaï. Nous avons déjà vu dans une certaine mesure pourquoi il en est ainsi. C'est la crainte de sa sainteté, comme elle avait été révélée au Sinaï, qui garde Israël dans la fidélité à l'Alliance de Yahvé. C'est pourquoi les prophètes, afin de rappeler l'Israël infidèle à l'obéissance de l'Alliance, s'efforcent de lui mettre cette vision devant les yeux, à lui inculquer dans le cœur cette crainte du Dieu de l'Alliance.

Au sujet des prodiges de la théophanie du Sinaï on se demande s'ils proviennent originellement d'une éruption volcanique, ou s'ils sont des images du dieu de l'orage (3), empruntées à des mythes cananéens. Ici la question de l'origine peut être négligée. Ce qui est important, c'est que ces prodiges sont numineux; ils appartiennent à la sphère de la sainteté au delà des nuages, et proviennent du lieu de la demeure de Yahvé. Vu à travers les yeux d'un prophète, l'événement du Sinaï consiste en ce que, pour un moment terrible, la pénombre numineuse de Yahvé a touché le monde profane. Les phénomènes qui s'ensuivent se divisent en trois catégories : d'abord ceux qui appartiennent pour ainsi dire à la 'frange' de la pénombre : tonnerre,

(1) H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905, p. 11 ss.

(2) H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger*, Lund, 1945, pp. 86-87 : « La théophanie au Sinaï forme le cadre et l'arrière-fond de la description de Yahvé comme guerrier. Cette description est l'exemple littéraire des descriptions postérieures de la théophanie. »

(3) Contre ces explications « naturalistes » des manifestations au Sinaï, cf. les observations justes et importantes de B. Eerdmans, *Religion of Israel*, Leiden, 1947, p. 10.

éclair, nuage épais, feu et fumée, et le son d'une trompette; en second lieu, bien plus terrible dans sa sainteté et provenant du plein milieu de la pénombre, la voix divine; troisièmement l'effet du coup de la sainteté sur l'ordre naturel, tremblement violent dans toute la montagne (*Exod.*, XIX, 16-19). Ces trois catégories de phénomènes réapparaissent dans toutes les théophanies avec des accents variés. Pour comprendre leur signification dans Joël, il faut signaler comment ils ont évolué dans la tradition rhétorique de l'école Deutéronomiste, à laquelle il appartient certainement.

Les descriptions du nuage de la théophanie sont un bon exemple. Dans la description originale de l'Exode (JE) il est désigné par *'ānān* (XIX, 9, 16) ou *'ărāpel* (XX, 21). En *Deut.*, IV, 11 il devient *ḥōšek 'ānān wa 'ărāpel*. Sophonie, un adhérent antérieur de la même école Deutéronomiste, s'était servi d'une expression encore plus élaborée : *yôm ḥōšek wa'ăpēlāh*, *yôm 'ānān wa'ărāpel* (*Soph.*, I, 15), que Joël reprend mot pour mot en II, 2. Les rhétoriciens de cette tradition cherchent à embellir et intensifier l'image originale en la remplaçant par une enfilade de deux, trois ou même quatre épithètes. Ce faisant, ils ajoutent de nouvelles nuances. Le nuage de la théophanie en lui-même est caractéristique pour Yahvé comme Dieu de l'Alliance (1). Dans des théophanies plus tardives nous trouvons l'accent sur les ténèbres du nuage (par ex. *Deut.*, V, 22; *Ps.*, XVIII, 12, etc.). Sous cet aspect, le nuage devient ce que S. Aalen décrit justement comme un *Chaoszustand* (2), et rappelle les ténèbres primordiales d'avant la création. Comme nous l'avons vu, le Jour de Yahvé est le moment décisif de l'histoire où Yahvé est sur le point de réduire le monde contaminé par le péché au chaos dont il était sorti. Le nuage de la théophanie en devient le présage, symbole non seulement de la sainteté de Yahvé, mais aussi de sa destruction vengeresse. Dans ce sens les ténèbres du Jour de Yahvé comportent aussi ce qui va contre l'ordre établi de la nature, ce qui par conséquent est stupéfiant, dangereux et horrifique; p. ex. « Ténèbres en plein midi » (*Amos*, VIII, 8-9). Un développement ultérieur de ce motif du 'chaos' est l'image de l'obscurcissement des planètes. « Le soleil et la lune s'assombrissent, les étoiles retirent leur éclat » (*Joël*, II, 10*b*; IV, 15; cf. *Ez.*, XXXII, 7; *Is.*, XIII, 9-10). Comme l'explique S. Aalen, les planètes sont importantes, non seulement comme sources de lumière, mais aussi parce qu'elles ont la fonction

(1) Cf. OEPKE, s.v. *nephele*, dans *TWNT.*, IV, 1949, pp. 906-912 : « Es ist der Bundesgott der in der Wolke sich verbirgt und manifestiert. »

(2) S. AALEN, *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo, 1951, pp. 14-15.

de régler le jour et la nuit, et les divisions plus grandes des temps — en un mot : la dimension temporelle de l'ordre cosmique comme différent de l'ordre spatial (1). Maintenant cet ordre cosmique est bouleversé. La lumière, et « les lumières du ciel », les éléments les plus fondamentaux de cet ordre disparaissent les premiers. Nous citons encore S. Aalen : « La conséquence de ce que l'homme transgresse l'ordre moral-cosmique doit être que la colère et la punition de Dieu frappent non seulement l'homme mais aussi le monde extérieur » (2). W. Eichrodt fait dériver cette « participation du cosmos au sort de l'homme » des traditions les plus anciennes et les plus profondément enracinées d'Israël : il la met en relation avec l'histoire du Déluge (3). Finalement, provenant de ces idées plus élémentaires de sainteté et de destruction, nous trouvons les ténèbres comme symbole de mort, terreur, douleur et confusion (e. g. *Is.*, v, 30; viii, 22; ix, 1; xxix, 18 etc.) et de cécité (e. g. *Is.*, xxix, 18). Ici l'exemple type de l'histoire est la neuvième plaie d'Égypte (*Ex.*, x, 21). Comme nous le verrons, dans l'école deutéronomiste il y a une tradition bien définie, selon laquelle Yahvé punira Israël en lui infligeant les plaies d'Égypte (cf. *Deut.*, xxviii, 60). A la plaie des ténèbres se réfère certainement *Ez.*, xxxii, 7-8, mais c'est encore le pays d'Égypte qui est menacé. « J'obscurcirai tous les astres du ciel à cause de toi, je répandrai les ténèbres sur ton pays. »

Dans ses descriptions de la théophanie, Joël met spécialement l'accent sur l'élément ténèbres (cf. ii, 1, 10; iii, 3-4; iv, 15). L'expression rhétorique élaborée « Jour d'obscurité et de sombres nuages, jour de nuées et de ténèbres » (ii, 2) a été reprise mot à mot de Sophonie comme nous l'avons vu. « Le soleil et la lune s'assombrissent, les étoiles perdent leur éclat » (ii, 10*b*; iv, 15) doit probablement beaucoup à l'image semblable du Jour de Yahvé en *Is.*, xiii, 9-10. « Car les étoiles du ciel et Orion ne feront plus briller leur lumière, le soleil s'obscurcira dès son lever, la lune ne donnera pas sa lumière » (cf. aussi *Ez.*, xxxii, 7). C'est essentiellement une vue de rhétoricien sur la théophanie. L'auteur s'appuie sur la force des *mots* pour intensifier son message. Il est éclairant de mettre ceci en contraste avec la description poétique de la théophanie dans *Ps.*, xviii, 8-16, où les mêmes données essentielles sont présentées dans une série d'*images* poétiques, et où les mots sont subordonnés aux images, p. ex. « Il inclina les cieux et descendit,

(1) S. Aalen, *op. cit.*, p. 21.
(2) S. Aalen, *op. cit.*, p. 21 et A. Mailland, *La « Petite Apocalypse » d'Isaïe*, Lyon, 1955-1956, p. 32.
(3) W. Eichrodt., *op. cit.*, pp. 233-234.

une sombre nuée sous ses pieds... » (v. 9); « Il fit des ténèbres son voile, sa tente, ténèbre d'eau, nuée sur nuée » (v. 12). Dans le choix de ses mots Joël n'est ni poète, ni original. Mais ce qui est original et demande un effort spécial d'imagination est l'application qu'il fait des descriptions qu'il emprunte librement à ses prédécesseurs. La réalité concrète avec laquelle il est confronté dans la première section est le vol des sauterelles. Du bagage stéréotypé d'images qui est à sa disposition il choisit celles qui cadrent le mieux avec ce phénomène. Les sauterelles volent en nuées épaisses et noires, éclipsant le soleil, et causant des ténèbres terrifiantes. Dans les mains de Joël le vol des sauterelles devient la nuée théophanique, les ténèbres qu'elles causent deviennent les ténèbres numineuses et chaotiques du Jour de Yahvé.

D'autres éléments traditionnels de la théophanie se rangent autour de cet élément central du vol des sauterelles en tant que nuée de théophanie. Le feu est un des prodiges principaux, spécialement dans la tradition deutéronomiste (*Deut.*, IV, 11; V, 22-26 etc.); par conséquent Joël décrit les ravages des sauterelles par l'image du feu. « Devant lui le feu dévore, derrière lui la flamme consume » (*Joël*, II, 3). Le *shofar* dans les mains des prêtres (II, 1, 15) qui convoquent le peuple à la prière en face du désastre, rappelle, par la seule force de l'association, le son du *shofar* dans la théophanie du Sinaï. D'autres données, moins susceptibles que les précédentes d'être mises en relation avec la situation concrète, sont évoquées plus sommairement. « Devant lui la terre frémit, les cieux tremblent » (II, 10; IV, 6) peut avoir été emprunté à n'importe quelle description de la théophanie; en fait la ressemblance la plus étroite est avec l'expression correspondante d'*Is.*, XIII, 13, ce qui nous livre un contact verbal de plus avec cet oracle (1).

Dans la deuxième section certains éléments nouveaux entrent dans la description de la théophanie, en élargissant son horizon et lui prêtant une nouvelle signification. Aux ténèbres du Jour sont ajoutés « Sang et feu et colonnes de fumée » (III, 3) (2). Pris ensemble, ces prodiges ne manquent pas de nous rappeler les plaies d'Égypte et l'Exode. Le message de Joël en ce point est qu'au Jour eschatologique Yahvé délivrera son peuple et détruira ses cruels oppresseurs; par conséquent il emprunte ses images à l'exemple type d'une pareille délivrance dans

(1) H. Fredriksson (*op. cit.*, pp. 31, 35) souligne les ressemblances entre Joël et *Is.*, XIII.

(2) A propos d'*Is.*, IV, 5, O. Procksch (*Jesaia*, *I*, p. 86) remarque que la colonne de fumée, « née du nuage de feu au-dessus du Sinaï, est devenue ici le symbole de la présence de Yahvé, mais nous suggère déjà fortement la *sheqina* juive postérieure, *Hypostasierung* de la présence de Dieu... ».

l'histoire nationale. Ces images de l'Exode sont agrandies et acquièrent une dimension cosmique. Ce n'est plus le Nil, mais la lune même qui sera changée en sang (III, 4). Ce ne sera plus la terre d'Égypte qui sera plongée dans les ténèbres, mais la source même de toute la lumière du monde, le soleil. La colonne de feu et de fumée remplit maintenant les cieux et la terre.

Nous avons à considérer maintenant le plus sacré des prodiges théophaniques, la voix divine. Dans les deux sections, Joël en fait le point culminant de tous les autres prodiges. « Yahvé fait entendre sa voix à la tête de ses troupes » (II, 11). « Yahvé rugit de Sion, de Jérusalem il fait entendre sa voix » (IV, 16). Dans la tradition deutéronomiste la voix de Yahvé est le prodige numineux par excellence. « Est-il en effet un être de chair qui puisse rester en vie, après avoir entendu comme nous la voix du Dieu vivant parlant du milieu du feu? » (*Deut.*, V, 26.) Elle apparaît quinze fois en ce sens dans le Deutéronome, et onze fois dans Jérémie (1). Il est intéressant de noter que deux effets entièrement opposés lui sont attribués dans cette tradition. Pour les Gentils, spécifiquement sous l'aspect d'ennemis d'Israël, elle est un bruit terrifiant et sacré, fracassant par sa seule sainteté tout ce qui est profane. « La voix de Yahvé fracasse les cèdres » (*Ps.*, XXIX, 5). « Car à la voix de Yahvé, Assur sera brisé... » (*Is.*, XXX, 31.) Mais pour Israël, pourvu qu'il reste fidèle à l'Alliance, elle est la seule source de bénédiction et de protection. Il vit de « tout ce qui procède de la bouche de Yahvé » (*Deut.*, VIII, 3) (2). Le miracle du Sinaï ne consiste pas seulement en ce qu'Israël entendait la voix de Yahvé et restait encore en vie (*Deut.*, V, 26), mais plus encore dans le dialogue entre lui et Yahvé par l'intermédiaire de Moïse, son chef et représentant. « Moïse parlait, et Dieu lui répondait par une voix » (*Ex.*, XIX, 19). Le dialogue commencé au Sinaï continue. Quand Yahvé lève la voix, Israël l'entend, pas seulement comme un bruit saint et terrifiant; il lui est donné de comprendre les paroles et d'y répondre. Il peut converser avec Yahvé, le toucher par sa supplication, changer sa voix de malédiction en bénédiction. Cela arrive au premier Jour de Yahvé en Joël. « Yahvé fait entendre sa voix à la tête de ses troupes » (II, 11). Alors suit le dialogue. *Yahvé:* « Mais encore à présent... revenez à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, les pleurs et les cris de deuil... » (II, 12.)

(1) Cf. KOEHLER-BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1953, s.v. *Qol.*

(2) Ainsi je voudrais interpréter le cliché « Si tu écoutes sa voix » (*Deut.*, IV, 30; XIII, 4-5; XXVI, 14-17; XXVIII, 1-2; XXX, 2, etc.) en contraste avec « Si tu ne veux pas écouter sa voix ». Il est remarquable que 'l'alternative deutéronomiste' (cf. note 7, p. 20) se concentre précisément sur la voix de Yahvé, source de bonheur et de malheur.

Israël: « Pitié, Yahvé, pour ton peuple! Ne livre pas ton héritage à la honte, au persiflage des nations! Pourquoi dirait-on parmi les peuples : où est leur Dieu? » (II, 17*b*.) *Yahvé:* « Voici que je vous envoie le blé, le moût, l'huile fraîche... » (II, 19), etc. C'est ce dialogue entre Israël et Yahvé qui constitue la différence principale entre le Jour de Juda et le Jour des Gentils. Au Jour des Gentils, au lieu de ce dialogue de repentir et de pardon, la voix de Yahvé est inintelligible, un rugissement destructeur. « Yahvé rugit de Sion, de Jérusalem il fait entendre sa voix » (IV, 16). Il n'est pas donné aux Gentils, comme il était donné à Israël, de comprendre la Voix et d'y répondre.

L'élément nouveau dans la deuxième section est la conception du temple de Jérusalem comme la source d'où Yahvé lève la voix et détruit les Gentils ennemis de Sion. On pourrait comparer *Is.*, LXVI, 6 : « ...une voix sort du temple, la voix de Yahvé qui rend la pareille à ses ennemis ». En *Joël*, IV, 4*b* Yahvé 'rend la pareille' à ses ennemis, en élevant du temple la voix destructive (IV, 16; cf. *Amos*, I, 2; *Jer.*, XXV, 30). L'exemple le plus ancien de Yahvé détruisant ses ennemis depuis son sanctuaire terrestre est donné probablement dans l'histoire de l'arche. Mort et dévastation découlent d'elle parmi les Philistins (*I Sam.*, V), tandis qu'elle est source de vie et de bénédiction pour Obededom (*II Sam.*, VI, 11). Un peu plus tard Isaïe (XXXI, 9) parle du « feu de Yahvé à Sion et de sa fournaise à Jérusalem », par lesquels les Assyriens vont être détruits, car « ...ainsi Yahvé Sabaot descendra guerroyer sur le mont Sion et sur sa colline... ainsi Yahvé Sabaot protégera Jérusalem... » (*Is.*, XXXI, 4-5.) La voix de Yahvé dans la seconde section de Joël a la même force. Elle sème la mort parmi les ennemis d'Israël et en même temps elle protège Israël lui-même. Comme le remarque justement A. Neher : « Joël et Amos perçoivent Dieu dans l'irruption d'une colère. » « L'émanation » de Dieu est « rugissement », sa « voix » est un « cri » (*Qôl* et non *Dābār*). Seulement, l'expérience de Joël se situe dans la durée, celle d'Amos dans l'instant. Plus la violence de l'ouragan augmente, plus l'âme de Joël s'épanouit... Je me sens abrité sous le ciel serein. Mais je me sens plus abrité encore quand le ciel déverse des torrents, quand la terre tremble — et que, dans l'ébranlement général, mon refuge reste inébranlé. *Joël*, IV, 15, c'est l'expérience de l'abri dans le chaos de la vie, la sécurité dans le vertige, la main qui, en frappant, protège. (Cf. *Is.*, IV, 6; IX, 20) (1). »

(1) A. Neher, *Amos: Contribution à l'étude du Prophétisme*, Paris, 1950, p. 12.

3. *Conclusion Provisoire.*

Joël est inspiré pour voir le Jour de Yahvé et l'armée du lointain dans une catastrophe agricole purement naturelle. Si les images dont il se sert pour exprimer cela sont stéréotypées, c'est parce qu'il veut que ses auditeurs voient la situation présente comme accomplissement de prophéties plus anciennes. A cette fin il lui est important de décliner trop d'originalité. Il peut produire une impression bien plus profonde en eux, en se servant de descriptions du Jour de Yahvé avec lesquelles ils s'étaient déjà familiarisés. Considérons le tableau dans son ensemble. Yahvé s'approche enveloppé de nuage. Du nuage sortent des ténèbres épaisses, nuisibles et horrifiques. Les lumières du ciel sont éteintes et l'univers entier se blottit et tremble en attendant son arrivée, assourdi et paralysé par sa voix terrible. Mystère, sublimité, force, terreur, angoisse : voilà les impressions qu'évoque un tel tableau du Jour de Yahvé. C'est l'image du profane touché par la sainteté. Yahvé est le *Numen*, le *Mysterium Tremendum* (1).

En suggérant ce sens du numineux, Joël semble avoir été influencé en particulier par deux prophètes antérieurs, Sophonie et l'auteur post-exilique d'*Is.*, XIII. Une brève comparaison avec ces deux textes nous aidera à dégager sa propre contribution. Nous avons vu que Joël emprunte à Sophonie ses images visuelles : ténèbres, obscurité, nuage et ténèbres épaisses (cf. *Soph.*, I, 15*b*). Mais ce qu'il ne reprend pas n'est pas de moindre importance. Sophonie combine ces images de stupeur, comme nous pouvons les appeler, à une série de termes « émotifs » : détresse, colère, tribulation, désolation, dévastation (*Soph.*, I, 15*a*). Ceux-ci sont employés avec l'intention de frapper directement les émotions de l'auditeur, comme distinctes de son imagination visuelle. Que Joël écarte tous ces termes « émotifs » et qu'il se concentre sur les termes de stupeur est important. Sophonie veut effrayer ses auditeurs par des menaces. Mais la crainte que Joël veut inculquer est la crainte de stupeur sacrée, ce qui est fondamentalement différent. Nous pouvons comparer, par exemple, la manière dont les deux prophètes mettent en œuvre l'image du sang. « Leur sang sera répandu comme de la poussière... » (*Soph.*, I, 17). « La lune (se changera) en sang... » (*Joël*, III, 4.) C'est comme si Joël avait enlevé le sang de la poussière dans l'image de Sophonie pour le transférer dans la lune. Dans ses mains le sang se change d'image d'horreur en image de stupeur; il devient un prodige numineux. D'ailleurs Sophonie mentionne à peine

(1) R. Otto, *op. cit.*, p. 10 ss.

la voix de Yahvé en son Jour. Les prodiges numineux qu'il entame, il ne les développe pas. Mais Joël porte la voix divine à l'apogée de tous les autres prodiges dans ses deux Jours. Finalement nous avons à faire remarquer comment dans Sophonie un seul Jour de Yahvé s'étend de Juda et de Jérusalem (*Soph.*, I, 4 ss.) au monde entier (*Soph.*, II, 4 ss.). Joël au contraire divise le Jour de Yahvé en deux, et interpose un long laps de temps entre le premier et le second. Et pendant que Sophonie donne l'occasion de refuge à ceux qui cherchent humilité et justice — « peut-être serez-vous à l'abri au Jour de la colère de Yahvé » (*Soph.*, II, 3*c*) —, Joël annonce qu'au premier Jour « rien ne lui échappe » (*Joël*, II, 3*c*), tandis qu'au second Jour « il y aura des rescapés » (*Joël*, III, 5). Il partage donc les éléments trouvés dans un seul Jour chez Sophonie, sur deux Jours différents, et assigne le Reste juste au second Jour seulement. Spécialement extraordinaire dans Joël est la façon dont le premier Jour est arrêté en plein milieu après qu'il a commencé. C'est la réponse de Yahvé à la supplication de l'assemblée générale, les prêtres en tête. Nous y reviendrons plus loin.

En nous tournant vers *Is.*, XIII nous avons la même impression. Joël lui emprunte l'image de l'obscurcissement des planètes, le tremblement des cieux et de la terre, et *(verbatim)* « Car il est proche, le Jour de Yahvé, il arrive comme une dévastation venant de Shaddaï » (*Is.*, XIII, 6 : *Joël*, I, 15) (1). Il mentionne à peine l'angoisse de ceux qui attendent le Jour de Yahvé, tandis qu'en *Is.*, XIII, 7 elle est développée longuement. Il omet des expressions comme « implacable », « fureurs », « ardente colère » etc. (*Is.*, XIII, 9, 13), les descriptions de carnage et de massacre (*Is.*, XIII, 15-16; cf. *Soph.*, I, 17), l'impuissance de l'argent et de l'or (*Is.*, XIII, 17; cf. *Soph.*, I, 18), et la longue description de la désolation finale (*Is.*, XIII, 19-22; cf. *Soph.*, II, 13-15). Isaïe XIII, semble avoir été fortement influencé par Sophonie. Mais ce qui est spécialement important pour notre comparaison avec Joël c'est que, se distançant de Sophonie, l'auteur d'*Is.*, XIII, combine le thème du Jour de Yahvé avec celui de l'armée du lointain, l'instrument de l'indignation de Yahvé. Joël fait exactement la même chose, et la manière dont il combine les deux thèmes semble être inspirée par ce passage. Fredriksson fait justement remarquer que l'armée, et dans *Joël* et dans *Is.*, XIII, est caractérisée par une connexion particulière-

(1) Bewer et Robinson (*op. cit.*, ad loc.) suivent Duhm en attribuant ce verset à un interpolateur. Weiser (*op. cit.*, ad loc.) en défend la convenance dans ce contexte. Kapelrud décide que « It is then most likely that both Is. XIII and Joel derived it from a third passage, unknown to us » (*op. cit.*, p. 55).

ment étroite avec Yahvé lui-même (1). Dans les deux oracles les guerriers sont trempés dans la sainteté terrifiante et prodigieuse de Yahvé, et le *Numen* se manifeste dans et par l'armée.

Notre conclusion à ce stade est que Joël, comparé avec les autres prophètes du Jour de Yahvé, est surtout un prophète du numineux. Il voit d'abord la sainteté de Dieu dans un événement historique, et ensuite dans la dimension eschatologique. Sa vision du numineux n'est pas moins mais plus impressionnante, et de loin, parce qu'il l'exprime en termes consacrés par la tradition, qui nous renvoient finalement à la théophanie du Sinaï.

(A suivre.)

Jérusalem — Hawkesyard (Angleterre). J. Bourke, O. P.

(1) H. Fredriksson, *op. cit.*, p. 35. Mais cette connexion étroite avec Yahvé ne prouve pas, comme Fredriksson le pense, que l'armée est en soi surnaturelle.

L'EXPLICATION DE LA PARABOLE DE L'IVRAIE (MT. XIII, 36-43)

CRÉATION MATTHÉENNE, OU ABOUTISSEMENT D'UNE HISTOIRE LITTÉRAIRE?

Parmi les difficultés que la forme matthéenne du Discours en Paraboles offre à l'exégèse, la moindre n'est pas celle, multiple, que renferme l'explication de la parabole de l'Ivraie. Après l'explication du Semeur, la péricope de *Mt.*, XIII, 36-43 est la seule interprétation développée de parabole que nous lisions dans les Synoptiques. Tout comme l'explication du Semeur, celle de l'Ivraie donne, d'une parabole dont elle est séparée textuellement, une interprétation allégorisante. Mais, à la différence de la première explication, commune aux trois Synoptiques, la seconde, aussi bien que le texte même qu'elle interprète, sont des biens exclusivement matthéens; fait qui retient encore davantage l'attention à partir du moment où l'on note le caractère très matthéen du vocabulaire et du contenu de la péricope.

Sur l'authenticité de la parabole et de son explication et sur le problème de leurs rapports réciproques, il semble que toutes les positions imaginables *a priori* aient été tenues en fait : la parabole et son explication auraient le Christ pour auteur (1), la parabole serait due au Christ, l'explication, à *Matthieu* (2), la parabole et son explication seraient toutes deux des créations matthéennes (3). Ces

(1) M. Hermaniuk, *La Parabole Évangélique*. Enquête exégétique et critique, Bruges, Paris, Louvain, 1947, pp. 217-218, 239; W. Michaelis, *Es ging ein Sämann aus, zu säen*, Berlin, 1938, pp. 66-67; du même auteur, *Das Evangelium nach Matthäus*, 2. Teil : Kap. 8-17, Zurich, 1949, pp. 213-225, 236-245; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, 1953, pp. 171-172; E. Lohmeyer, W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus* (dans Kom. ü. d. N. T. beg. von H. A. W. Meyer), Göttingen, 1956, p. 223.

(2) V. Taylor, *The formation of the Gospel Tradition*, 2e éd., London, 1949, pp. 102-103; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London, 1952, p. 183; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 4e éd., Göttingen, 1956, pp. 69-72; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 2e éd., Zurich, 1953, pp. 125-126; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955, p. 194.

(3) A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen, 1910, t. II, pp. 558-559. Plus précisément, Jülicher admet l'existence d'une parabole de l'Ivraie primitive. La parabole de l'Ivraie que nous possédons résulterait d'une sorte de fusion, opérée par Matthieu, de cette parabole primitive avec celle que nous lisons en *Marc*, IV, 26-29 : *op. cit.*, p. 562. — E. Klostermann émet l'opinion suivante à propos de *Mt.*, XIII, 24-30 : « ...eine deutlichere Variante

positions se compliquent des thèses concernant la forme littéraire de la « parabole » (1) : pure parabole (2), parabole dite allégorisante (3), pure allégorie (4), thèses dont dépend enfin, en partie, la manière multiple d'envisager l'explication : comme allégorisante, comme purement allégorique, comme mi-allégorisante, mi-parabolique. A vrai dire, s'agit-il formellement d'une explication? Lohmeyer (5), peu suivi, ne veut voir dans *Mt.*, XIII, 36-43 qu'une deuxième formulation de la parabole à l'usage des disciples.

Une telle diversité déconcerte de prime abord. Mais, à l'examen, elle ne paraît pas irréductible. Non pas qu'il soit possible de concilier les positions mêmes : l'impossibilité de cette conciliation est évidente. Bien plutôt, après avoir ordonné les points de vue, on peut refaire sur de nouveaux frais les analyses déjà entreprises à part les unes des autres et aboutir ainsi à des conclusions nouvelles, plus précises, voire contradictoires aux conclusions anciennes. C'est pour opérer une telle réduction critique que nous voudrions reconsidérer la question de l'origine de *Mt.*, XIII, 36-43. L'alternative : le Christ, ou Matthieu, se révèle d'emblée par trop sommaire. Ne faut-il pas admettre à titre d'hypothèse la possibilité d'une histoire littéraire courant du Christ au rédacteur canonique? Notre souci sera donc moins de choisir entre le pour et le contre que de mesurer le plus exactement possible le pour et le contre, cherchant, en dernière analyse, à relever dans les oppositions apparentes les traces d'un développement historique. Ce qu'une projection plane transforme en surfaces « exclusives » les unes des autres, peut n'être en soi qu'étages dont les uns portent les autres.

von *Marc*, IV, 26-29 » (*Die Synoptiker*. Handb. z. N. T. beg. von H. Gressmann, Tübingen, 1919, p. 251). — T. W. Manson affirme sans ambages : « It is now clear what Mt. 13, 24-30 is. It is an allegory constructed out of material supplied by Mk's parable (4, 26-29) combined with the eschatological teaching of the Baptist. The story, as it stands, is an allegory composed for the sake of the explanation which is to follow. It is not to be regarded as a genuine parable of Jesus. » (dans *The Sayings of Jesus*, London, 1949, p. 193). Selon Manson, il est difficile de préciser si c'est Matthieu, ou bien l'auteur de la source utilisée par lui-même, qui est à l'origine de « la nouvelle version » de *Marc*, IV, 26-29 (*op. cit.*, p. 192). — R. Bultmann refuse de faire remonter l'explication au Christ, pour la raison précise qu'elle déplace le point d'application de la parabole. Il considère l'Ivraie comme une pure parabole, mais d'une authenticité non évidente, une tradition juive pouvant suffire à rendre compte de sa genèse et de son contenu (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 3e éd., Göttingen, 1957, pp. 191, 202-203, 220).

(1) Nous précisions une fois pour toutes que, par l'expression « la parabole de l'Ivraie », nous n'entendons pas engager un jugement sur le genre littéraire de *Mt.*, XIII, 24-30, mais simplement donner un titre à cette péricope.

(2) Opinion de Bultmann, Dodd, Jeremias, Kümmel.

(3) D'après E. Sjöberg, la parabole présente des traits allégoriques, *op. cit.*, p. 194, n. 2.

(4) Opinion de Jülicher et de Manson.

(5) *Op. cit.*, p. 223.

I. — Le point de vue littéraire

a) *Le Vocabulaire.* Le vocabulaire de *Mt.*, XIII, 36-43 a fait l'objet d'analyses lexicographiques très fouillées de la part de J. Jeremias (1). En bref, les résultats sont éloquents : les huit versets de notre péricope matthéenne renferment trente-cinq termes ou expressions caractéristiques du style de *Matthieu.* De cette conclusion de fait à l'affirmation que *Mt.*, XIII, 36-43 nous offre une pure création littéraire du rédacteur canonique, il n'y a qu'un pas, que Jeremias franchit (2). Plus d'un ont pris acte de cette position en exprimant un accord sans réserves (3). Pourtant, il ne semble pas que la démonstration du Professeur de Göttingen soit tout à fait sans faille.

Notons d'abord qu'il aurait fallu distinguer entre matthéismes et hapax matthéens, les hapax, de soi, prouvant en sens contraire des preuves apportées par les matthéismes (4). Combien d'auteurs, s'appuyant sur trois ou quatre hapax, n'hésiteraient pas à conjecturer l'histoire littéraire d'une péricope! Dans les statistiques de Jeremias, selon un excès contraire, les hapax et les termes peu fréquents sous la plume de Matthieu, disséminés parmi les matthéismes formels, produisent avec ceux-ci un effet cumulatif. Mais il y a plus critiquable. Nous nous proposons de montrer que bon nombre de matthéismes signalés par Jeremias ne sont tels qu'en apparence.

Au préalable, distinguons entre matthéismes et matthéismes : nous appelons matthéismes stricts (du point de vue synoptique; compte tenu du point de vue néo-testamentaire intégralement pris, il faudrait parler de matthéismes relativement stricts) les termes ou expressions dont l'usage, au moins tel qu'il est attesté en *Mt.*, XIII, 36-43, est exclusivement matthéen; nous appelons matthéismes relatifs les termes ou expressions attestés dans les autres Synoptiques, mais avec une fréquence nettement moindre que dans le Premier Évangile.

Matthéismes stricts: φράσον, v. 36. Jeremias préfère cette leçon à cette autre : διασάφησον (5). Le terme se retrouve en *Mt.*, XV, 15

(1) *Op. cit.*, pp. 69-72.

(2) *Op. cit.*, pp. 72-73.

(3) W. G. Kümmel, *op. cit.*, p. 126; F. Hauck, παραβολή, dans *TWNT*, V, pp. 752-753; G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology.* In honour of Charles Harold Dodd, Cambridge, 1956, p. 253.

(4) Un hapax s'explique mieux *a priori* par l'influence d'une source que par le génie personnel d'un auteur, ce génie étant caractérisé par certaines constantes.

(5) Jülicher remarquait déjà : « Dieses Verbum, das mir übrigens etwas nach Emendation aussieht... », *op. cit.*, t. I, p. 47.

(+ N.T.) (1). Dans un passage parallèle à ce dernier texte, Marc emploie ἐπερωτᾶν (*Marc*, VII, 17) en style indirect (avec les disciples comme sujet) au lieu de φράζειν en style direct. S'il faut lire φράσον en *Mt.*, XIII, 36, on peut admettre comme probable que Matthieu introduit une explication par une question stéréotypée. Probabilité renforcée par le fait que la situation évoquée en *Mt.*, XV, 12-15 n'est pas sans présenter les éléments d'un schème qu'on retrouve esquissé dans *Mt.*, XIII, 36 : de part et d'autre, les disciples s'approchent du Christ et lui demandent, d' « une seule voix » dans le deuxième cas, par la bouche de Pierre dans le premier, de leur expliquer une parabole :

Mt., XIII, 36	*Mt.*, XV, 12-15
Τότε ἀφεὶς τοὺς ὄχλους... καὶ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· φράσον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ.	v. 12 a : Τότε προσελθόντες οἱ μαθηταὶ λέγουσιν αὐτῷ... v. 15 : ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· φράσον ἡμῖν τὴν παράβολήν.

S'il faut lire διασάφησον, leçon qui nous paraît mieux attestée (2), le matthéisme devient beaucoup moins probable. Le terme est utilisé par Matthieu en *Mt.*, XVIII, 31 avec le sens de raconter (+ N.T., mention devant être faite de : *Actes des Apôtres*, X, 25, dans la leçon de D). Mais *Mt.*, XVIII, 31 est situé dans une parabole matthéenne. Est-ce Matthieu, ou est-ce la source utilisée par Matthieu en *Mt.*, XVIII, 25-35, qui est responsable de διεσάφησαν, v. 31? On inclinerait au choix du deuxième membre de l'alternative. Ainsi, ni φράσον ni διασάφησον, selon la leçon préférée, ne sont à verser sans autre au dossier des matthéismes : φράσον n'est pas sûr du point de vue textuel, et devrait l'être pour permettre de déterminer avec quelque probabilité un matthéisme; διασάφησον, s'il est à maintenir en *Mt.*, XIII, 36, n'est employé que deux fois par Matthieu, et dans des textes propres au premier Évangéliste. De ces faits, on ne peut tirer aucune conclusion ferme.

οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας, v. 38. — Deux fois chez *Matthieu:* VIII, 12 et ici (+ N.T.). *Luc*, XIII, 28 est parallèle à *Mt.*, VIII, 12. Il faudrait prouver que c'est le rédacteur canonique du Premier Évangile qui

(1) + : seuls cas où le terme est employé.

(2) D'après Huck-Lietzmann (Synopse der drei ersten Evangelien, 10e éd., Tübingen, 1950, p. 76) : S B Θ it vg $sy^{cs\ pe}$ contre C D W λ φ K.

forge en *Mt.*, VIII, 12 l'expression : οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας. Rien ne l'indique. Des sémitismes du passage en question, on comprend que Luc n'ait pas conservé celui-ci, s'il l'a lu dans la source qu'il utilisait, le Christ, dans le texte lucanien, apostrophant ses interlocuteurs à la deuxième personne. De plus, cette dénomination des Juifs, très vraisemblable dans la bouche du Christ, ne devait pas être familière aux destinataires du Troisième Évangile. Il n'est donc pas évident que l'expression : οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας soit un matthéisme. L'étude lexicographique d'une péricope propre à Matthieu présuppose la détermination des matthéismes. Il serait de méthode évidemment vicieuse de faire servir cette péricope à cette détermination. — Il nous paraît tout à fait factice d'étudier à part, comme le fait Jeremias, l'usage « absolu » de βασιλεία.

ὁ πονηρός, v. 38 (aussi *Mt.*, XIII, 19, + Synoptiques, d'après Jeremias). Mais il est bien plus probable que τοῦ πονηροῦ soit ici un génitif neutre (1) : le parallélisme avec οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας le suggère, encore qu'il exige plutôt οἱ υἱοὶ γεέννης (cf. *Mt.*, XXIII, 15). τὸ πονηρόν serait très matthéen, il faut le reconnaître. Mais il ne nous paraît pas légitime d'étudier le terme τοῦ πονηροῦ à part de l'expression dont il forme un élément. Or l'expression, οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, est un hapax néo-testamentaire.

ἡ βασιλεία (τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου), v. 41. — Il n'est question du Royaume du Fils de l'Homme dans tout le Nouveau Testament qu'ici même et en *Mt.*, XVI, 28. Le cas présent est semblable à celui de l'expression, οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας, à cette différence près que *Mt.*, XVI, 28 a un parallèle chez *Marc.* Concédons à Jeremias que *Mt.*, XVI, 28 fait plus matthéen que *Mt.*, VIII, 12, et que l'attribution du Royaume au Fils de l'Homme en *Mt.*, XIII, 41 semble bien porter la marque de Matthieu. Est-on fondé pour autant à parler de création matthéenne? En *Mt.*, XVI, 28, Matthieu n'est pas créateur littéraire; tout au plus, « récrit »-il sa source. Ne pourrait-il pas en être de même en *Mt.*, XIII, 41? Par ailleurs, Jeremias n'ignore pas qu'il est également question du Royaume du Christ chez *Luc* (I, 33; XXII, 30; XXIII, 42). Pour *Matthieu*, il faut ajouter aux références déjà données *Mt.*, XX, 21. Mais, à propos de ces textes auxquels il néglige de renvoyer en détail, Jeremias se borne à affirmer : « die Vorstellung von Christusreich ist der ältesten Ueberlieferungsschicht fremd » (2). Quoi qu'il en soit, la notion de Royaume du Christ n'est pas exclusivement

(1) Cf. Harder, πονηρός, dans *TWNT*, VI, pp. 559-560.
(2) *Op. cit.*, p. 70.

matthéenne. Dès lors, l'expression ἡ βασιλεία (τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου), mettant en relation le Royaume avec le Fils de l'Homme, n'est pas plus, *a priori*, qu'un indice de rédaction matthéenne (1).

ἡ κάμινος τοῦ πυρός, v. 42. — L'expression ne paraît que deux fois en *Matthieu* (ici et *Mt.*, XIII, 50), et chacune de ces deux fois dans une péricope parabolique propre à *Matthieu*. Par conséquent, rien ici d'un matthéisme.

ὁ ἥλιος, v. 43. — Jeremias note que, parmi les Synoptiques, Matthieu est le seul à employer la comparaison du soleil. En plus de l'emploi fait dans notre péricope, nous ne trouvons que celui de *Mt.* XVII, 2. C'est peu pour parler d'un matthéisme. Ce peu perdra encore de son volume, quand nous aurons montré, comme nous espérons le faire, que la comparaison avec le soleil en *Mt.*, XIII, 43 constitue la forme précise d'un emprunt biblique.

ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς αὐτῶν, v. 43. — D'après Jeremias : « die « Königsherrschaft des Vaters » im N.T. nur bei Matthäus (XIII, 43; XXVI, 29) » (2). Cette affirmation n'est exacte que formellement. Il s'agit de plus du « Royaume (du Père) » en *Luc*, XI, 2; XII, 31 (versets auxquels il faut peut-être ajouter XII, 32. Ce verset présente un usage « absolu » du terme, βασιλεία; mais la βασιλεία, objet d'un don du Père, n'est-elle pas la βασιλεία τοῦ πατρός? Pour plus de rigueur, laissons ce verset de côté). Il est piquant de remarquer que Jeremias omet aussi la référence à *Mt.*, VI, 10, ne voulant retenir que les passages où apparaît l'expression même : ἡ βασιλεία τοῦ πατρός. Mais alors, pourquoi utiliser l'expression, ἡ βασιλεία αὐτοῦ (cf. v. 41), comme l'équivalent, le plus évident du monde, de par le renvoi grammatical, de ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου?

Matthéismes relatifs : συλλέγειν, vv. 40-41. — Sept fois chez *Matthieu*, une fois chez *Luc*. Jeremias lui-même remarque que, sur les sept passages de *Matthieu*, six se trouvent dans le Discours en Paraboles (trois dans la parabole de l'Ivraie, deux dans l'explication de l'Ivraie, un dans la parabole du Filet, toutes péricopes matthéennes). Dans le septième passage, *Mt*, VII, 16, qui a son parallèle chez *Luc*, VI, 44, Matthieu emploie le terme en commun avec le troisième Évangéliste. Voir dans ces faits la preuve d'un matthéisme est manifestement frôler une pétition de principes. *A priori*, du pur point de vue statistique, il serait plus légitime de mettre en doute l'authenticité

(1) Quant à la teneur même de l'expression, nous aurons plus loin l'occasion de toucher le problème qu'elle pose.

(2) *Op. cit.*, p. 72.

matthéenne de six emplois, groupés en trois péricopes propres à *Matthieu* et proches les unes des autres, d'un terme qui n'apparaît ailleurs dans le Premier Évangile qu'une seule fois, avec un emploi parallèle chez *Luc*.

τὸ σκάνδαλον, v. 41. — Cinq fois chez *Matthieu*, une fois chez *Luc*, pas employé par *Marc*. *Matthieu* a trois fois le terme dans un logion qui, dans sa forme lucanienne, ne le contient qu'une fois (*Mt.*, XVIII, 7; *Luc*, XVII, 1). Le logion est de saveur plus archaïque chez *Matthieu*. *Luc* l'allège et lui donne une forme plus élégante. De toutes manières, la triple répétition de σκάνδαλον en *Mt.*, XVIII, 7 ne fait pas nombre. Reste *Mt.*, XVI, 23. Le logion de ce verset se trouve aussi chez *Marc*, VIII, 33. *Marc* omet σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ. Mais la forme matthéenne du logion est plus sûre, car ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων est en porte-à-faux sans l'apostrophe, laquelle précise le sens de l'exclamation impérative : ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ. Quels sont donc les faits? En dehors de *Mt.*, XIII, 41, *Matthieu* a deux emplois de σκάνδαλον; l'un se retrouve allégé chez *Luc*, l'autre est omis par *Marc*, selon toute vraisemblance. Ce serait exagérer démesurément la portée de ces faits que d'en conclure à l'existence d'un matthéisme.

A la liste des matthéismes apparents, ajoutons personnellement κατακαίειν, v. 40. Trois fois chez *Matthieu*, une fois chez *Luc*. Ici encore, regardons-y de près. *Mt.*, III, 12 est parallèle à *Luc*, III, 17. Les deux autres emplois se trouvent, l'un dans la parabole de l'Ivraie (v. 30), l'autre dans l'explication de l'Ivraie (v. 40), toutes deux péricopes propres à *Matthieu*. Évitons de nouveau de commettre une pétition de principes.

Hapax: οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, v. 38 (+ N. T).
ἐκλάμπειν, v. 43 (+N. T.).

L'argument tiré de la proportion élevée de matthéismes en *Mt.*, XIII, 36-43 ne serait valable, à notre avis, que si on défalquait également dans le calcul de ceux-ci les matthéismes *purement* rédactionnels : ceux du verset d'introduction (auquel il faut joindre v. 37*a*) et ceux des deux formules stéréotypées aux versets 42 et 43. Nous ôterons donc de la liste de Jeremias les expressions et termes suivants : τότε, ἀφείς, οἱ ὄχλοι, ἦλθεν, εἰς τὴν οἰκίαν, προσῆλθον, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, λέγων, ἡ παραβολὴ τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ, ἀποκριθεὶς εἶπεν, ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω. Par ailleurs, ἔσται ἐν, dans un contexte eschatologique, n'est pas plus

matthéen que lucanien et doit être rayé de la liste de Jeremias. Dès lors, quels matthéismes est-on fondé à retenir? Il ne reste plus que ceux qui suivent : ὁ ἀγρός, ὁ κόσμος, συντέλεια αἰῶνος (deux fois; la deuxième fois, v. 40, les deux termes de l'expression sont déterminés par l'article), ὥσπερ, οὕτως ἔσται, οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, ἀνομία, τότε, οἱ δίκαιοι, ὁ πατὴρ αὐτῶν. Sur ces onze matthéismes, trois sont, de soi, purement rédactionnels : ὥσπερ, οὕτως ἔσται, τότε. Si on convient, comme il s'impose de le faire, de tenir l'usage de ὁ ἀγρός pour motivé par le texte commenté, les matthéismes incontestables se réduisent au nombre de sept, plus exactement, puisque l'un d'eux est l'objet d'une répétition, au nombre de six, c'est-à-dire, pratiquement, au sixième des « matthéismes » accumulés par Jeremias. Ce chiffre est encore élevé pour sept versets (nous ne prenons pas en considération le verset 36, qui sert d'introduction), et l'ensemble des matthéismes rédactionnels augmente la probabilité d'une « intervention » matthéenne très importante. Pourtant, il ne nous est pas permis de conclure sans plus à l'existence d'une création littéraire matthéenne en *Mt.*, XIII, 36-43. L'explication de l'Ivraie pourrait très bien n'être dans sa forme actuelle qu'un texte « récrit » par Matthieu. C'est ici que nous touchons du doigt les limites de l'argument statistique : argument trop quantitatif pour être décisif dans un domaine où la quantité n'est que le support d'éléments formels rebelles au calcul.

b) *La structure et la forme littéraire de* Mt., XIII, 36-43.

Selon bon nombre d'exégètes, l'explication de l'Ivraie traite la parabole qu'elle interprète comme une allégorie. Pourtant, l'un ou l'autre remarquent que la péricope matthéenne comprend deux parties nettement distinctes : vv. 36-39, vv. 40-43 (1). Il est nécessaire d'exploiter cette remarque, si l'on veut entrer dans la complexité des problèmes que pose l'explication de l'Ivraie.

vv. 36-39 apparaît comme une sorte de lexique dans lequel sept termes de la parabole reçoivent une définition métaphorique. Ce lexique est précédé d'un verset qui présente l'ensemble de l'explication comme la réponse du Christ à une question des disciples (2).

(1) W. G. KÜMMEL, *op. cit.*, p. 126; bien avant Kümmel, JÜLICHER, *op. cit.*, t. II, p. 555.

(2) Il est suggestif de comparer le lexique matthéen de l'Ivraie avec le lexique que Matthieu et Luc intègrent, chacun à sa manière, dans l'explication du Semeur, et qui, notons-le, disparaît dans le « fondu » de la rédaction marcienne. Luc emploie pour définir métaphoriquement les quatre sorts de la semence, le même type de phrase simple que nous trouvons dans l'explication de l'Ivraie : sujet (le terme à définir), copule (ἐστί, εἰσί), prédicat (la définition métaphorique). Le troisième Évangéliste recourt deux fois à la reprise du sujet

Aux versets 37-39, ne sont définis que les personnages (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας, οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, ὁ διάβολος, οἱ ἄγγελοι), le lieu (ὁ κόσμος) et le temps (συντέλεια αἰῶνος) d'un drame. Le dialogue que comprend ce drame n'est même pas expliqué dans les versets 40-43, qui n'interprètent que la perspective ouverte par le « Maître » en conclusion de sa réponse à la question des serviteurs. Cette répartition des sujets d'explication appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, le lexique omet la définition de circonstances de temps (ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους, ὅτε δὲ ἐβλάστησεν ὁ χόρτος), de lieu (ἡ ἀποθήκη) et la définition de personnages (οἱ δοῦλοι). Notons ensuite que, dans vv. 40-43, les définitions données dans vv. 37-39 ne sont pas toutes reprises : seules le sont les définitions de ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) et de οἱ θερισταί (οἱ ἄγγελοι). Mais cette dernière définition subit une modification importante : alors que, dans le lexique, la définition de οἱ θερισταί propose les anges de manière absolue, dans la partie proprement explicative, les anges sont présentés comme les anges du Fils de l'Homme (1). Les définitions suivantes ne sont pas reprises en vv. 40-43 : οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας pour τὸ καλὸν σπέρμα, définition remplacée par οἱ δίκαιοι, οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ pour τὰ ζιζάνια, définition remplacée par πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν. Deux définitions ne sont ni reprises, ni remplacées : ὁ κόσμος, pour ὁ ἀγρός, ὁ διάβολος pour ὁ ἐχθρὸς ὁ σπείρας (ζιζάνια). Enfin, le lexique qui forme la première partie de l'interprétation de l'Ivraie ne compte que deux matthéismes sur les sept (en comptant les deux emplois de συντέλεια αἰῶνος) que nous avons retenus en dernière analyse. Avant même d'avoir traité des versets 40-43, il semble que nous pouvons formuler une hypothèse de travail,

par un pronom démonstratif avec attraction de l'attribut, cette reprise étant chaque fois occasionnée par la mise en rapport d'un neutre au singulier avec un attribut au masculin pluriel. En *Mt.*, XIII, 37-39, Matthieu ne répète qu'une fois le sujet, et dans des conditions identiques à celles que nous venons de préciser à propos de *Luc*, VIII, 11-15 : τὸ δὲ καλὸν σπέρμα, οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας, v. 38. Il n'en est que plus remarquable que, dans l'explication du Semeur, Matthieu emploie trois fois la tournure : ... ὁ δὲ ... σπαρείς, οὗτός ἐστιν.. ... *Mt.*, XIII, 20, 22, 23, sans employer une seule fois la formule la plus simple, sans répétition du sujet. Il est vrai que οὗτός ἐστιν, dans la forme matthéenne de l'explication du Semeur, peut aussi, secondairement, souligner la spécificité de chaque σπαρείς, alors que l'explication de l'Ivraie n'offre pas l'occasion d'un soulignement semblable. Mais le fait que Matthieu utilise parfois jusqu'à la monotonie certaines formules stéréotypées, invite à ne pas négliger la remarque précédente. Dans deux péricopes proches l'une de l'autre, Matthieu emploie respectivement deux tournures différentes pour introduire un même type de définition.

(1) Selon J. W. Doeve, l'expression midrashique « les anges (du Fils de l'Homme) » a ses sources dans *Daniel* (VII, 9-28), *Zacharie* (XIV) et *Isaïe* (VI) (*Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen, s. d. (1953), pp. 149-151).

qui, de toutes manières, nous permettra de faire le point de notre étude; les versets 37-39, ne servant que d'appui partiel aux versets 40-43 et comprenant moins de matthéismes que ces derniers versets (deux matthéismes en vv. 37-39 contre cinq en vv. 40-43, sans compter les cinq matthéismes rédactionnels de vv. 40-43, ce qui ferait deux matthéismes en vv. 37-39 contre dix en vv. 40-43), font l'effet d'un lexique utilisé par Matthieu pour les besoins d'une explication, donnée en vv. 40-43. Ce lexique aurait été abrégé par le premier Évangéliste, dont l'intervention d'abréviateur se reconnaîtrait peut-être dans le fait que, seules, sept définitions (nombre cher à Matthieu) sont conservées. Et l'on peut conjecturer que les versets 40-43, centrés sur l'eschatologie, ont motivé par anticipation les deux matthéismes des vv. 37-39 : l'un de ces deux matthéismes, qui signifie le temps eschatologique, est commun aux deux parties de l'interprétation; l'autre, ὁ κόσμος, aurait été choisi par souci de donner un cadre « mondial » à une action dont la suite du récit évoque la consommation eschatologique. Nous aurions ainsi une preuve supplémentaire du « travail » opéré par Matthieu sur un lexique préexistant.

Venons-en à l'analyse des versets 40-43. Que contiennent-ils matériellement? En v. 40, l'énoncé d'un sujet de comparaison dans lequel le premier terme évoque brièvement le v. 30 *b* de la parabole, et dont le second indique le thème à développer. Les versets 41-43 développent, dans le fait, ce thème, sans que le parallélisme comparatif soit repris et précisé. Avons-nous affaire à l'allégorisation d'une donnée parabolique ou à l'explication d'une allégorie? Nous ne pourrions prendre parti en pleine connaissance de cause sur cette question qu'après avoir traité du genre littéraire de l'Ivraie. Cependant, quoi qu'il en soit de ce genre, la simple comparaison entre vv. 41-43 et v. 30 *b*, compte tenu du lexique de vv. 37-39, permet déjà d'adopter une position ferme. Voyons quelles retouches v. 30 *b* subit en vv. 41-43, et quelles amplifications il y reçoit.

v. 30 b	vv. 41-43
...je *dirai* aux moissonneurs.....	v. 41... le Fils de l'Homme *enverra* ses anges. Toute la suite de l'explication décrit à l'indicatif une action et ses résultats, au lieu d'en faire la matière de propositions impératives.
συλλέξατε πρῶτον	πρῶτον ne fait l'objet d'aucune explication.

	ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ (v. 41) n'a pas de support dans la parabole; car le Royaume n'est pas ici le monde, en d'autres termes, n'est pas le « champ » de la parabole.
τὰ ζιζάνια	La définition métaphorique de τὰ ζιζάνια donnée au ℣. 38 n'est pas reprise; elle est remplacée par πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν (v. 41).
καὶ δήσατε αὐτὰ εἰς δέσμας πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά	Il est évident que καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός n'est pas une explication allégorique, mais une amplification allégorisante de πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά.
	L'auteur omet l'explication de δήσατε αὐτὰ εἰς δέσμας.
	ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (v. 42) est sans répondant dans la parabole.
τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου	L'explication ne correspond à la parabole que « ad sensum », c'est certainement le plus qu'on puisse dire. οἱ δίκαιοι remplace la définition métaphorique de τὸ καλὸν σπέρμα. Il est vrai que nous avons σῖτον dans la parabole. Par ailleurs, nous avons vu que l'emploi de ζιζάνια en v. 30*b* ne contraint pas Matthieu à conserver en v. 41 la définition métaphorique de v. 38. Mais, ou bien σῖτον demandait une définition métaphorique, qui n'est pas donnée dans le fait, ou bien le parallélisme avec ζιζάνια, qui est employé tant pour la description des semailles que pour celle de la moisson, demandait que l'on conservât la définition métaphorique de τὸ καλόν σπέρμα.
	ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω (v. 43) est sans répondant dans la parabole.

Cette comparaison est décisive, négativement, pour la détermination du genre littéraire de vv. 40-43. La deuxième partie de l'explication de l'Ivraie ne peut, d'aucune manière, être considérée comme une explication allégorique stricte. Si v. 30 *b* fait partie d'une parabole,

il n'est pas allégorisé en vv. 40-43; s'il fait partie d'une allégorie, il n'est pas rigoureusement expliqué comme tel dans les mêmes versets. Bien plus, *Mt.*, XIII, 40-43 comprend deux expressions métaphoriques, qui, loin d'être explicatives, demanderaient une explication propre : ἡ κάμινος τοῦ πυρός (v. 42), ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος (v. 43). A vrai dire, ces expressions demandent-elles explication? Emprunts vieux-testamentaires, formules choisies pour signifier respectivement le sort eschatologique des bons et celui des méchants, la petite unité littéraire des versets 40-43 ne les appelle-t-elle pas en vertu d'une exigence formelle? *Mt.*, XIII, 40-43 nous offre, en effet, les éléments d'un bref discours de révélation apocalyptique : le thème est apocalyptique : séparation eschatologique des bons d'avec les méchants, sorts réservés aux uns et aux autres; les personnages le sont : le Fils de l'Homme, les anges; l'objet suprême dont il est question l'est aussi : le Royaume des Cieux. Or les deux expressions susmentionnées (la deuxième, en partie, seulement) sont des emprunts daniéliques... Nous pouvons ainsi préciser le genre littéraire de vv. 40-43 avant même d'avoir traité de celui de la parabole. Comme le discours de révélation apocalyptique, de soi, s'adresse à des initiés, et, à ce titre, se présente, de préférence, comme l'explication initiatique d'une révélation antérieure, il apparaît que l'auteur de vv. 40-43 a considéré la parabole de l'Ivraie, au moins le verset 30 *b*, comme une révélation mystérieuse appelant une révélation ultérieure sous forme d'explication; mais il ne s'est pas astreint à faire « coller » celle-ci à celle-là selon la loi rigoureuse des correspondances allégoriques (1). Bien plus, à y regarder de près, il est facile de s'apercevoir qu'on n'a pas affaire ici à un genre pur. Les formules stéréotypées semblent servir un propos parénétique. Il est vrai que les révélations apocalyptiques apportent consolation et encouragement dans les temps d'épreuves en donnant la certitude sur l'aspect favorable de l'issue eschatologique. Cependant, le but immédiat de la révélation apocalyptique n'est pas d'exhorter à la fidélité, mais de manifester la fécondité ultime de celle-ci dans le dessein gracieux de Dieu. Tel n'est pas le but précis de *Mt.*, XIII, 40-43. Ce petit discours ne dit pas : vous qui souffrez ou qui

(1) Dans *Daniel*, les explications correspondent point par point aux visions et aux songes qu'elles interprètent. De fait, l'énigme de la révélation apocalyptique revêt alors les livrées de l'allégorie. Mais la structure, révélation obscure — révélation en clair, ne demande pas qu'il y ait correspondance rigoureuse entre ses deux éléments. Ainsi, les « paraboles » du livre d'Hénoch éthiopien ne sont ni des paraboles, au sens précis du terme, ni des allégories, mais des évocations énigmatiques des mystères de l'au-delà et de l'eschatologie, évocations dont la portée ne peut être perçue qu'à la faveur d'une révélation ultérieure. Cf. F. HAUCK, *art. cit.*, p. 746. Cet auteur estime qu'il en va tout autrement dans les paroles synoptiques. Nous ne ferions pas nôtre cette affirmation dans ce qu'elle a d'universel et de radical.

êtes en butte aux scandales, sachez que tels seront à la fin des temps le sort des bons et celui des méchants, mais plutôt : sachant que tel sera le jugement de Dieu à la fin des temps, veillez à ne pas laisser corrompre en vous le germe qui doit porter fruit dans le Royaume. Le remplacement de la définition métaphorique de l'ivraie par une formule quelque peu redondante ajoute au bien-fondé de cette appréciation. En dernière analyse, *Mt.*, XIII, 40-43 nous livre un bref discours de révélation apocalyptique tourné en discours de parénèse (1).

II. — Le « Sitz im Leben » de Mt., XIII, 36-43

a) *Indications théologiques.* Nous ne croyons pas qu'il faille voir une piste à suivre dans l'expression, le Royaume (du Fils de l'Homme). Il ne s'agit là, ni de l'Église, ni du monde, mais du Royaume eschatologique, qui est aussi bien le Royaume du Père que celui du Fils de l'Homme, encore qu'à des titres divers (2). Dans une péricope qui lui est propre (*Mt.*, XXV, 31-46), Matthieu met dans la bouche du Fils de l'Homme, présenté comme Roi, ces paroles : « Venez les bénis de mon Père, prenez possession du Royaume qui a été préparé pour vous dès la fondation du monde » (v. 34). Le Père intronisera le Fils de l'Homme comme Roi du Royaume des Cieux. Ce Royaume peut donc être mis en relation aussi bien avec le Père qu'avec le Fils de l'Homme. En *Mt.*, XIII, 41, le Royaume (du Fils de l'Homme) est une expression elliptique pour signifier la communauté des justes appelée à entrer dans le Royaume des Cieux, de manière que cette expression présente aussi un caractère proleptique (3). Il nous semble donc vain de chercher dans l'expression « le Royaume (du Fils de l'Homme) », le fruit d'une réflexion proprement ecclésiologique.

Par contre, l'universalisme de l'explication est révélateur, tel qu'il s'exprime dans la définition métaphorique du champ : le champ dans lequel le Fils de l'Homme sème la bonne semence, c'est le monde. Si l'on admet que le « Sitz im Leben » de la parabole même est à définir

(1) Il ne faudrait pas durcir en oppositions des différences d'aspects. Dans la révélation apocalyptique, la parénèse est plus occasion que fin. Le genre parénétique prend formellement le pas, quand les vérités eschatologiques servent de moyens ou de présupposés à l'exhortation morale.

(2) Sont partisans d'une distinction matthéenne entre le Royaume du Père et le Royaume du Fils de l'Homme : E. Klostermann, *op. cit.*, p. 157; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, t. II, 2e éd., Leipzig, 1930, p. 109; C. H. Dodd, *Matthew and Paul*, dans *The Expository Times*, LVIII, 1946-1947, p. 297; Jeremias, *op. cit.*, p. 70; G. Bornkamm, *Matthäus als Interpret der Herrenworte*, dans *TLZ*, LXXV, 1954, p. 344. Sont partisans de l'identification matthéenne des deux Royaumes l'un à l'autre : Jülicher, *op. cit.*, t. II, p. 552; Bultmann *op. cit.*, p. 203, n. 1; Michaelis, *Das Evangelium nach Matthäus... (supra cit.)*, p. 242.

(3) Comme Bultmann le remarque sans employer le terme, *loc. cit.*

en fonction du milieu formé par les disciples du Christ au temps de la vie terrestre du Maître, il faut affirmer que l'universalisme de l'explication relève d'un autre « Sitz im Leben ». En effet, comme l'a bien montré Jeremias (1), le Christ n'a envisagé l'universalisme de sa mission que dans une perspective prophétique, limitant le champ de son « apostolat » à Israël. Or la parabole de l'Ivraie ne saurait être replacée dans une perspective purement prophétique; elle est motivée par une situation historique précise : le groupe des disciples de Jésus s'impatiente de le voir différer d'opérer la séparation, en Israël, de la communauté sainte d'avec ceux qui se refusent à recevoir la Bonne Nouvelle. Quoi qu'il en soit de son genre littéraire, la parabole de l'Ivraie évoque un drame dont le premier acte appartient déjà au passé. Par conséquent, si le Christ a expliqué la parabole de l'Ivraie, ce qui reste à établir, il n'a pu définir le champ par un rapport métaphorique au monde. Le champ dans lequel le Fils de l'Homme a semé la bonne semence, c'est Israël.

Si l'explication de l'Ivraie s'ouvre bien sur une perspective universaliste, l'expression, les Fils du Royaume (v. 38), nous paraît en devenir révélatrice d'emplois dont l'histoire aboutit à celui de notre péricope. En *Mt.*, VIII, 12, les Fils du Royaume, ce sont les Juifs, plus précisément, ceux des Juifs qui restent sourds à la voix du Christ. Il n'est pas vraisemblable que cette expression ait passé sans transition aucune d'un emploi péjoratif particulier à un emploi favorable universel. Les Fils du Royaume infidèles sont les Juifs infidèles. Mais il est des Juifs fidèles : ceux qui écoutent et comprennent la Parole du Royaume. Ceux-là sont les vrais Fils du Royaume, ceux dont les « droits » à l'héritage éternel sont confirmés par la foi au Christ. Quand le « vrai » Israël s'élargit aux dimensions des Nations après la Résurrection, le titre de Fils du Royaume acquit une portée universelle, ou plutôt universaliste. Dans l'histoire de ce titre, l'étape intermédiaire entre l'usage attesté en *Mt.*, VIII, 12 et celui que nous notons en *Mt.*, XIII, 38 serait à retrouver dans un état littéraire antérieur de l'explication de l'Ivraie, état dans lequel le champ aurait signifié métaphoriquement Israël, et la bonne semence, les Juifs disciples du Christ.

b) *Le type des emprunts vieux-testamentaires.* Nous ne prendrons formellement en considération que l'emprunt fait à *Sophonie* au verset 41 et celui fait à *Daniel* au verset 43. Ces deux emprunts ne retiendraient guère notre attention du point de vue qui est le nôtre

(1) *Jesus Verheissung für die Volker*, Stuttgart, 1956.

présentement, si les expressions-sources ne subissaient pas de modifications significatives aux versets signalés ci-dessus. Pourtant que nous sachions, les exégètes n'ont pas poussé leurs recherches sur ce point.

On voit généralement dans πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν (v. 41) un emprunt à *Sophonie*, I, 3. Matthieu est plus proche de l'hébreu que de la Septante; mais la forme matthéenne de l'expression empruntée à *Sophonie* est suffisamment attestée dans les versions grecques pour qu'on puisse supposer que le premier Évangéliste l'a trouvée en une version existante. Là où les manuscrits qui ont σκάνδαλα continuent le texte, en accord avec l'hébreu, par ces termes : σὺν τοῖς ἀσεβέσιν ou une expression équivalente, Matthieu a καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν. Dira-t-on que le premier Évangéliste omet σὺν τοῖς ἀσεβέσιν et rend à sa manière τοὺς ἀνόμους que l'on retrouve dans la grande majorité des manuscrits et qui provient probablement d'une abréviation mal lue de τοὺς ἀνθρώπους, leçon fidèle à l'hébreu? L'expression est d'une frappe vieux-testamentaire trop nette pour que Matthieu ne l'ait pas reprise intentionnellement. Est-il possible de préciser la référence du texte-source? τοὺς ποιοῦτας τὴν ἀνομίαν a une résonance très psalmique. Mais l'expression courante dans les *Psaumes* est, en réalité, οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν (1). Quant à l'expression utilisée en *Mt.*, XIII, 41, elle est un hapax dans les *Psaumes;* elle ne se trouve qu'en *Ps.*, XXXVII, 1. Tout semblera nous inviter à voir dans ce psaume la source de l'expression matthéenne, quand nous aurons remarqué qu'il y est question des sorts différents du juste et de l'impie comme en *Mt.*, XIII, 36-43, et que Matthieu le cite déjà (*Ps.*, XXXVII, 11) et l'eschatologise en *Mt.*, V, 5. Pourtant, nous ne croyons pas que *Ps.*, XXXVII, 1, soit la source à laquelle Matthieu emprunte l'expression τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν. Notre hypothèse est que Matthieu retouche tant l'expression empruntée à *Sophonie* que celle empruntée à *Daniel*, à la lumière de *Malachie*, III, 13-21. Ni τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν, ni ὡς ὁ ἥλιος (non daniélique) n'ont encore reçu d'explication satisfaisante, si tant est qu'ils aient parfois fait problème aux exégètes. Or, les deux expressions viennent d'une source commune, que nous venons de préciser. Ce qu'il nous faut montrer en détail.

Nous avons en *Mal.*, III, 19 : καὶ πάντες οἱ ποιοῦντες ἄνομα. Ps., XXXVII, 1 aurait, sans contestation possible, la préférence si :

1° le contexte de *Malachie* n'était pas supérieur, du point de vue de l'explication de l'Ivraie, à celui de *Ps.*, XXXVII. Contexte général de la péricope *Mal.*, III, 13-21 : plainte des justes à la vue

(1) Cette expression est connue de Matthieu, qui cite *Ps.*, VI, 9 en *Mt.*, VII, 23.

de la prospérité des impies, annonce du triomphe eschatologique de ceux qui craignent le nom de Yahvé, et de l'élimination de ceux qui font l'iniquité, triple thème dont l'explication de l'Ivraie traite les deux derniers éléments, le premier se laissant reconnaître sous une forme évoluée, et forcément imagée, dans la parabole même; contexte immédiat : les ποιοῦντες ἄνομα sont comparés au chaume que le jour qui vient embrasera, Yahvé ne leur laissera ni racine ni rameau; les ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν de *Matthieu* sont l'ivraie qu'il faut arracher et jeter au feu.

2° si ce même contexte ne fournissait pas l'explication de la modification apportée à l'expression daniélique dont il est fait emploi au verset 43. Par ailleurs, la fin de *Malachie* est bien connue des Synoptiques (1). Quant au remplacement de ἄνομα par ἀνομίαν, il n'est pas improbable sous la plume de Matthieu, qui emploie trois autres fois le substantif et ignore l'usage de l'adjectif — à moins qu'il ne faille supposer plus simplement une leçon différente dans le texte de *Malachie* lu par Matthieu, supposition légitimée, en principe, par l'hébreu רִשְׁעָה.

Précisons le deuxième argument qui nous fait préférer *Mal.*, III, 13-21 à *Ps.*, XXXVII. Pour évoquer le triomphe des justes, Matthieu s'inspire de *Daniel*, XII, 3. Le verbe ἐκλάμπειν employé par Matthieu en *Mt.*, XIII, 43 se trouve dans la version de Théodotion, que Matthieu a pu connaître matériellement sous une forme pré-Théodotion (2). Mais, ni le texte hébreu, ni les versions grecques n'utilisent la comparaison du soleil. Les passages extra-daniéliques auxquels on renvoie pour donner raison de celle-ci n'entraînent pas la conviction (3). *Mal.*, III, 20 est, à notre avis, le « lieu » auquel Matthieu se reporte pour trouver de quoi élargir et approfondir la comparaison daniélique : καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά μου ἥλιος δικαιοσύνης καὶ ἴασις ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ. Si ce texte inspire bien Matthieu au verset 43, l'expression, « resplendir comme le soleil », revêt une

(1) *Mal.*, III, 1 est cité par Matthieu (XI, 10), par Marc (I, 2), par Luc (VII, 27). Luc utilise *Mal.*, III, 1 en I, 76, et *Mal.*, III, 1 et III, 24 tout à la fois en I, 17. Réminiscences de *Mal.*, III, 21 en *Mt.*, XVII, 11 et en *Marc*, IX, 12.

(2) Cf. J. ZIEGLER, *Susanna, Daniel, Bel et Draco* (*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum*, XVI, 2), Göttingen, 1954, pp. 61-62.

(3) Le seul texte qui paraisse pouvoir le disputer à *Mal.*, III, 20 est *Isaïe*, LX, 20-21 : οὐ γὰρ δύσεται ὁ ἥλιός σοι, καὶἡ σελήνη σοι οὐκ ἐκλείψει· ἔσται γὰρ κύριός σοι φῶς αἰώνιον, καὶ ἀναπληρωθήσονται αἱ ἡμέραι τοῦ πένθους σου. Καὶ ὁ λαός σου πᾶς δίκαιος... Mais, dans ce texte, Dieu n'est pas formellement qualifié de soleil. Quant à la péricope LX, 1-22, il n'y est pas question de l'opposition des méchants contre les bons. Et la justice (d'après v. 21) est moins envisagée comme un titre à recevoir communication de la gloire de Yahvé que comme un fruit « immanent » de l'illumination glorieuse annoncée.

signification beaucoup plus profonde que l'expression « resplendir comme les étoiles ». Resplendir comme le soleil, c'est resplendir de l'éclat même de la source du salut, resplendir de l'éclat de Dieu, Sauveur et Roi. Notons la densité de l'expression, « soleil de justice », qui ne pouvait que retenir l'attention de Matthieu, et qui lui a peut-être inspiré le remplacement de οἱ συνιέντες, daniélique, par οἱ δίκαιοι; la suite de *Daniel*, XII, 3 suffirait, il est vrai, à suggérer ce remplacement (καὶ ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν... leçon attestée précisément dans Théodotion).

Ainsi, Matthieu, empruntant à deux péricopes du jour de Yahvé, élargit, « explique » les expressions d'emprunt à l'aide d'un « matériel » pris à une troisième péricope de contenu semblable. Procédé typiquement midrashique : grossir l'Écriture d'elle-même pour la commenter, pour en dévoiler un sens nouveau ou de portée plus grande (1). A la lumière de ce procédé, on ne voit pas pourquoi il faudrait refuser de voir dans ἡ κάμινος τοῦ πυρός le remploi d'une expression daniélique : la vraie fournaise de feu n'est pas celle qu'un roi païen prépare — ce sera en vain de par une intervention miraculeuse du Tout-Puissant — pour le supplice des serviteurs du vrai Dieu, mais celle que Dieu tient en réserve pour le châtiment des impies (2). Et n'est-ce pas en vertu d'un remploi de type midrashique que l'expression, les Fils du Royaume, reçoit dans l'explication de l'Ivraie un sens universaliste? De toute manière, le type des emprunts bibliques de l'explication de l'Ivraie, sous sa forme midrashique présente, nous renvoie à un milieu où la Bible est étudiée, scrutée selon une herméneutique typiquement juive, conclusion précieuse pour la détermination du « Sitz im Leben » de *Mt.*, XIII, 36-43.

c) *La détermination du « Sitz im Leben » de Mt., XIII*, 36-43. Qu'il suffise ici de grouper les données pour apprécier l'unité qui les lie entre elles. La perspective universaliste n'est vraisemblable que dans une communauté chrétienne riche d'une expérience déjà relativement ancienne. Le type de recours à la Bible nous renvoie, sinon à une hypothétique « école de Matthieu » (3), du moins à un auteur familier des Écritures et de l'exégèse juive. Rappelons aussi que le bref dis-

(1) Parmi les études récentes sur le midrash, nous tenons à mentionner l'article, riche et précis, de I. L. Seeligmann, *Voraussetzungen der Midraschexegese* dans Supplements to Vetus Testamentum, I, Leiden, 1953, pp. 150-181.

(2) Exemple de transposition matthéenne d'une métaphore biblique traditionnelle dans Lohmeyer, *op. cit.*, p. 229.

(3) Cf. K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, Uppsala, 1954. Pour sa part, J. W. Doeve invite à admettre comme « Sitz im Leben » de la formation d'une partie des traditions synoptiques le midrash des premiers chrétiens soucieux de scruter les Écritures accomplies par Jésus, *op. cit.*, p. 182.

cours de révélation apocalyptique (*Mt.*, XIII, 40-43) s'infléchit dans une direction parénétique et laisse ainsi deviner dans le champ de sa visée la communauté dont il est destiné à entretenir la ferveur par l'évocation du jugement final, de la gloire que ce jugement donnera aux justes, du châtiment de feu auquel il condamnera les impies. On songe irrésistiblement à une communauté judéo-chrétienne. La mention de la ἀνομία ne vient pas contredire cette opinion. La présentation des fauteurs de troubles qui scandalisent la communauté comme faiseurs de ἀνομία laisse entendre que l'auteur s'adresse à des lecteurs sensibilisés à tout ce qui concerne la Loi. Les Fils du Royaume ne recevront leur héritage qu'après avoir subi victorieusement ici-bas une épreuve de fidélité à la Loi nouvelle, consommation de la Loi ancienne. La nécessité de la pratique des bonnes œuvres conformes à la charte du Royaume a dû être ressentie avec une intensité particulière dans les communautés judéo-chrétiennes. Nous aurions ici un témoignage de ce sentiment. En bref, disons que *Mt.*, XIII, 36-43 doit être replacé dans un milieu judéo-chrétien dans lequel un laps de temps suffisant a permis la prise de conscience des dimensions universalistes de l'Évangile et l'expérience négative, en certains membres de la communauté, plus encore que d'un refroidissement de ferveur, d'infidélités graves.

III. — Le « passé » de T., XIII, 36-43

Le « Sitz im Leben » que nous venons de définir correspond à la « surface » rédactionnelle de *Mt.*, XIII, 36-43. Mais les analyses auxquelles nous avons soumis la péricope ont révélé ce que nous pourrions appeler les restes de couches sous-jacentes. Nous est-il donné d'atteindre le niveau de la prédication du Christ? Il est évident que c'est à la parabole même de l'Ivraie qu'il nous faut demander des indications décisives sur ce point. Mais, avant de chercher de telles indications, il sera utile de rassembler le matériel qui nous sert à établir le fait de l'histoire littéraire de *Mt.*, XIII, 36-43 antérieure à l'état actuel, canonique, de la péricope.

Le lexique métaphorique de vv. 37-39 ne sert qu'en partie à l'explication proprement dite contenue dans les vv. 40-43; celle-ci omet, remplace, précise des définitions données dans les vv. 37-39. Cet usage même de la première partie de la péricope en vv. 40-43 nous fait soupçonner l'existence d'une explication suivie, allégorique ou allégorisante, de la parabole, explication dont on aurait tiré un lexique complet, ou le lexique même des vv. 37-39. Le caractère pratique et

didactique de ce lexique semble porter la marque des besoins de la prédication et de la catéchèse : il était commode pour le prédicateur ou pour le catéchète, obligés de donner ou de reprendre une explication de la parabole de l'Ivraie, de disposer de définitions précises. Dans *Mt.*, XIII, 36-43, ces définitions permettent d'abord à l'auteur de se dispenser d'expliquer la parabole en entier, puis de passer avec une suffisante clarté, à l'explication développée de v. 30 *b*. Avec une suffisante clarté, mais non sans que le passage s'effectue de manière quelque peu abrupte. La particule conclusive, οὖν, de v. 40 ne serait parfaitement justifiée que si les vv. 40-43 reprenaient dans une explication suivie de la parabole les définitions données en vv. 37-39. Or ce n'est pas le cas. Les deux parties de la péricope ne sont donc pas bien jointes l'une à l'autre. Dès lors, nous ne saurions voir dans cette péricope le résultat d'une seule coulée littéraire. Pour ce qui concerne la forme littéraire des vv. 40-43, nous pouvons affirmer que le texte matthéen nous donne un petit discours de révélation apocalyptique infléchi dans un sens parénétique immédiat. Le recours savant aux Écritures est un indice supplémentaire qui trahit un remaniement de texte. Si nous remontons au stade littéraire antérieur au stade canonique, il nous reste des éléments dont la teneur doctrinale est certainement homogène à l'enseignement du Christ et que celui-ci aurait très bien pu intégrer dans une explication de la parabole, donnant respectivement au champ et au bon grain, pour définitions, Israël et les Juifs qui ont accueilli et « compris » la Parole du Royaume. Nous ne pourrions, cependant, acquérir de certitude sur ce point que dans le cas où la parabole même exigerait, en stricte rigueur, une explication. En dernière analyse, nous devons nous reporter à l'Ivraie.

La parabole présente un sens global clair (1) : il ne convient pas

(1) Nous tenons contre Jülicher, Manson, Klostermann (voir p. 32, n. 3) que l'Ivraie ne doit rien à la parabole de *Marc*, IV, 26-29. Le récit matthéen est parfaitement noué dans l'unité, du point de vue littéraire. Il est impossible, tant d'y retrouver *Marc*, IV, 26-29 dans son unité littéraire, que d'y trouver les éléments qui permettraient de reconstituer une parabole primitive de l'Ivraie (selon l'hypothèse de Jülicher). Les rencontres de vocabulaire entre *Mt.*, XIII, 24-30 et *Marc*, IV, 26-29 sont superficielles et peu nombreuses :

Marc, IV, 26-29	*Mt.*, XIII, 24-30
v. 27 : καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται νύκτα καὶ ἡμέραν.	v. 25 : ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους ἦλθεν αὐτοῦ ὁ ἐχθρός...
— καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ...	v. 26 : ὅτε δὲ ἐβλάστησεν ὁ χόρτος...
v. 28 : πλήρη σῖτον ἐν τῷ στάχυϊ...	v. 30 : ... τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε...

Les centres d'intérêt des deux péricopes sont bien distincts : chez *Marc*, tout se concentre dans cette affirmation : αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ; chez *Matthieu*, il s'agit de la coexistence scandaleuse des bons et des méchants.

d'anticiper les temps fixés par Dieu pour la séparation des bons d'avec les méchants. Pas d'impatience, il entre dans le dessein de Dieu de laisser coexister bons et méchants jusqu'au temps de la moisson. Et le temps de la moisson — l'unanimité est réalisée sur ce point chez les exégètes —, c'est le temps du jugement eschatologique. Or, cette dernière interprétation cesse d'observer la manière propre d'entendre une pure parabole, puisqu'elle attribue une signification précise à un élément précis du récit parabolique. Cela crée un précédent. Pourquoi d'autres éléments de la parabole ne joueraient-ils pas également un rôle précis dans sa visée didactique — ce dernier terme étant à prendre ici en son sens le plus générique —? On ne saurait échapper à la question. Et tenter d'y répondre, c'est, concrètement, poser le problème des invraisemblances du récit parabolique. Il n'est pas inutile de préciser que les invraisemblances sont moins à chercher sur le plan des *realia* que sur le plan littéraire. Qu'importe que les éléments « extraordinaires » soient vraisemblables, pris les uns à part des autres, si leur accumulation, nullement exigée par le souci du pittoresque ou par celui de faire mieux saillir la pointe du récit, ne peut plus guère trouver sa raison d'être que dans le désir d'attacher à chacun d'entre eux une signification mystérieuse propre. Relevons donc les passages de l'Ivraie qui retiennent l'attention par de l'insolite ou de l'artificiel (1).

V. 26. « Quand la tige eut poussé et « fait du fruit » (l'épi commençant de se former), alors l'Ivraie apparut aussi. » C'est bien avant la formation des épis qu'on peut distinguer l'ivraie du blé (2). L'expression, καρπὸν ποιεῖν, n'en est que plus frappante, surtout chez *Matthieu* où ses autres emplois sont, sans exception, métaphoriques.

V. 27. La question des serviteurs est tout à fait factice. Quelle que soit la pureté du grain semé, il n'est pas étonnant qu'un champ contienne de l'ivraie, les agents naturels et le sol suffisant à en expliquer la présence. Notons contre Jeremias (3), que l'objet de l'étonnement des disciples n'est pas la présence dans le champ d'ivraie en grande quantité, mais la présence d'ivraie, sans plus. Ces remarques font apparaître le caractère énigmatique de deux « données » précédentes de la parabole qui, de soi, pourraient être intégrées dans une simple parabole : la « bonne » semence (ici pure de *toute* ivraie), l' « enne-

(1) Nous nous sommes servi de l'indispensable G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, t. II, *Der Ackerbau*, t. III, *Von der Ernte zum Mehl*, Gütersloh, 1932, 1933.
(2) G. Dalman, *op. cit.*, t. II, p. 325.
(3) *Op. cit.*, p. 190.

mi » (ici *seule* explication possible de la présence de l'ivraie dans le champ).

Vv. 28-29. La proposition des serviteurs est aussi invraisemblable que l'expression de leur étonnement.

V. 30. Les serviteurs sont exclus du nombre des moissonneurs, trait dont l'invraisemblance fait se demander quels sont les personnages cachés derrière ceux-ci et ceux-là.

« Lier l'ivraie en bottes », si ce trait n'est pas invraisemblable, il est pour le moins singulier. « Consumer (l'ivraie) », car il ne saurait être question d'envisager ici l'une ou l'autre de ses utilités (1).

Les six traits que nous venons de relever ne se laissent ni intégrer dans la singularité d'un petit drame, ni expliquer par le souci littéraire d'animer un récit ou d'en affiner la pointe; ils constituent donc des énigmes. Sommes-nous fondé pour autant à définir l'Ivraie comme une allégorie? Il nous semble que la parabole, suscitée par une intention de « révélation » plus que par l'intention de suggérer de manière globale une vérité déjà familière ou facile à saisir, prend la forme d'une énigme et demande par là une explication ultérieure. De la parabole-énigme à l'allégorie, la distance n'est pas grande. Peu importe, en fin de compte, qu'elle ait été franchie ou non. L'essentiel demeure le même dans un cas comme dans l'autre : l'Ivraie forme le premier moment d'une révélation dont la plénitude est réservée à des privilégiés, à qui il a été donné de connaître les mystères du Royaume des Cieux. L'occasion historique de la Parabole ne nous est pas connue. Mais il est assez facile de la conjecturer à grands traits, comme l'ont fait Jeremias et Kümmel (2). Le désir de voir le Christ unir autour de lui la communauté sainte, eschatologique, a pu

(1) Dalman remarque : « Dabei will das Gleichnis gewiss nicht den gewöhnlichen Hergang der Landwirtschaft schildern, sondern nur zum Zweck der beabsichtigen Belehrung einen dafür geeigneten Fall herausheben. Das zeigt sich besonders Matth. 13, 30 in dem den Schnittern gegebenen Befehl, erst den Lolch zu sammeln und für das Verbrennen in Bündel zu binden, sodann den Weizen in den Vorratsraum zu führen. Die praktische Ausführung wäre nur so denkbar, wie es oben von *bēt nettīf* berichtet wurde, da die Schnitter unmöglich erst den Lolch aus dem Felde herausholen und dann den Weizen ernten können. Die Möglichkeit einer nützlichen Verwendung des Lolches, die auch für die Zeit des Gleichnisses anzunehmen ist (...) wird in den Hintergrund gerückt, um, dem Zweck des Gleichnisses entsprechend, den Gegensatz von Lolch und Weizen in möglichst grosser Schärfer erscheinen zu lassen. Dass man Unkraut zuweilen verbrannt hat, ist dabei eine sonst feststehende Tatsache », *op. cit.*, t. II, pp. 325-326.

(2) J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 132-133, 188-191; voir aussi du même auteur : *Der Gedanke des « Heiliges Restes » im Spätjudentum und in der Verkündung Jesu*, dans *ZNW*, XLII,1949, pp. 184-194; W. G. Kümmel, *op. cit.*, p. 128. Cf. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 3e éd., Stuttgart, 1948, pp. 439-440; W. Michaelis, *op. cit.*, pp. 220-222; G. H. Boobyer, *The Interpretation of the Parables of Jesus*, dans *The Expository Times*, LXII, 1950-1951, p. 133; N. A. Dahl, *The Parables of Growth*, dans *Studia Theologica*, V, 1952, p. 152; H. Braun, *Spät-jüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth*

pousser les disciples à un zèle indiscret ou leur arracher des propos intempestifs. Le Christ n'avait pas seulement à réprimander des fils du Royaume à la ferveur encore par trop grossière; leur indiscrétion méconnaissait un mystère d'économie divine. Ils avaient moins besoin d'être blâmés qu'initiés. Et, sur un thème apocalyptique, la séparation des bons d'avec les méchants, ne convenait-il pas que le Christ usât du processus de révélation apocalyptique : proposition de mystère, puis, en un second temps, « don » d'explication? Nous n'affirmons pas cette convenance purement *a priori*. Mgr Cerfaux a montré, en plusieurs études récentes, que Notre-Seigneur se référait volontiers au livre de Daniel (1). Le Discours en Paraboles en fournit une des meilleures preuves. Aussi, le daniélisme de *Mt.*, XIII, 36-43 nous semble-t-il être du meilleur aloi. Les emprunts à Sophonie et à Malachie sont probablement postérieurs au Christ, comme l'est certainement la tournure plus directement parénétique de vv. 40-43. Mais la fournaise de feu réservée aux fils du Mal, la splendeur promise aux fils du Royaume appartiennent, selon nous, à l'explication que le Christ a donné de la parabole de l'Ivraie et dont nous ne possédons plus que des bribes ou des réminiscences. On pourrait, il est vrai, objecter au sujet des versets 40-43 que, se présentant sous la forme d'une interprétation notablement amplifiante de *Mt.*, XIII, 30*b*, il n'est pas vraisemblable qu'ils conservent des éléments discernables de l'explication primitive, dans la mesure où celle-ci « collait » à la parabole. Mais, selon Dalman lui-même, dont la remarque est motivée par la considération des *realia* (2), *Mt.*, XIII, 30*b* trahit une intention précise d'enseigner. C'est encore trop peu dire, nous semble-t-il. La question des serviteurs reçoit réponse au verset 30*a*, sous forme impérative : ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφότερα ἕως τοῦ θερισμοῦ. En complément, il eût suffi de poursuivre en substance : l'ivraie ne sera pas arrachée avant la moisson; à ce moment, elle le sera de la manière que voici... Que le paraboliste ait, de fait, ajouté : τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου, le « Sitz im Leben » de la parabole, que nous considérons comme une parabole-énigme, permet de le comprendre. Les

und die essenische Qumransekte(dans *Beiträge zur historischen Theologie*, herausg. von G. Ebeling), Tübingen, 1957, t. II, *Die Synoptiker*, p. 59 (suite de la note 1 de la p. 57). D'après A. Descamps, à la différence des auteurs précités, l'Ivraie viserait prophétiquement le « régime futur de (l')Église » (*Les justes et la justice dans les Évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain-Gembloux, 1950, p. 242).

(1) *Les sources scripturaires de Mt.*, XI, 25-30, *ETL.*, XXX, 1954, pp. 740-746, XXXI, 1955, pp. 331-342; *La connaissance des secrets du Royaume d'après Matt.* XIII, 11 et parallèles, dans *New Testament Studies* II, 1956, pp. 238-249; *Fructifier en supportant (l'épreuve), à propos de Luc*, VIII, 15, dans *RB.*, LXIV, 1957, p. 490.

(2) Cf. la note 1, p. 52.

disciples de Jésus ne songent, dans un excès d'impatience, à l'élimination de ceux que la parole de leur Maître scandalise en Israël, qu'en vue de la formation d'une communauté messianique parfaitement pure. Il est donc facilement concevable que le Christ ait ménagé dans sa parabole une pierre d'attente pour une « révélation » ultérieure concernant le temps et les modalités de cette formation. Ainsi replacé dans le « Sitz im Leben » de la parabole, le verset 30 participe bien au caractère d'énigme qui marque l'ensemble de celle-ci. Dès lors, l'explication primitive a dû comprendre une « révélation » sur le sort eschatologique des bons et celui des méchants, révélation dont l'essentiel a été conservé en *Mt.*, XIII, 40-43.

Jeremias n'avait pas tort de souligner le caractère matthéen de l'explication de l'Ivraie. Mais, outre les erreurs et les simplifications signalées plus haut, il a manqué à voir dans le texte de *Mt.*, XIII, 36-43 le dépôt qu'une histoire littéraire y a laissé. Dégagée des remaniements et des surcharges, la teneur de vv. 40-43 nous est apparue sous une forme très vraisemblablement antérieure à la réflexion chrétienne. Le caractère énigmatique de la parabole nous a enfin permis d'affirmer que l'histoire littéraire de l'explication avait son point de départ dans l'enseignement du Christ lui-même. La péricope de *Mt.*, XIII, 36-43 témoigne de la liberté avec laquelle les apôtres ont su adapter l'enseignement du Christ aux besoins et aux conditions des communautés naissantes. Mais, dans le « neuf » de leur propre enseignement, rien d'autre ne s'est jamais manifesté que la fécondité du « vieux ».

Paris. MICHEL DE GOEDT, O. C. D.

LE MESSIE ET SA MÈRE

D'APRÈS LE CHAPITRE XII DE L'APOCALYPSE

Comme tout le reste de ce livre mystérieux, le chapitre XII de l'Apocalypse est rempli de difficultés : chaque verset fait achopper le commentateur sur une énigme. Ces temps derniers, l'exégèse catholique s'est tout particulièrement intéressée à ce chapitre, parce qu'il lui a semblé qu'il avait une portée mariale, mais elle n'en a pas pour autant dissipé toutes les obscurités. Dans les pages qui suivent, ce n'est pas d'abord ce problème mariologique qui retiendra notre attention, mais nous serons amené à l'aborder par la logique même de notre enquête. Celle-ci portera directement sur deux points : en premier lieu l'enlèvement de l'enfant messianique au ciel *aussitôt après* sa naissance; en second lieu ce qui est dit du destin de la Mère du Messie. Dans notre conclusion, nous replacerons ce chapitre XII dans le plan général de l'Apocalypse.

Avant de nous engager dans cette recherche, disons un mot de la méthode qui sera la nôtre. L'Apocalypse nous apparaît comme une relecture de l'Ancien Testament à la lumière de la doctrine chrétienne qu'elle enrichit d'ailleurs de son apport personnel. A cet égard il n'est pas dans le Nouveau Testament de livre plus intéressant et plus suggestif. Presque chaque verset comporte au moins une, la plupart du temps plusieurs réminiscences des écrits de l'Ancien Testament, tout particulièrement de ceux des grands prophètes, Isaïe, Ézéchiel et Daniel. Pour saisir l'intention de l'auteur, il faut se laisser guider à la fois par ces références, souvent cachées, souvent aussi amalgamées ensemble, et par les enseignements du christianisme primitif, en se souvenant toujours que l'Ancien Testament est réinterprété à partir du fait chrétien. Ce qui rend difficile l'Apocalypse, ce n'est pas seulement son genre littéraire si déroutant; c'est également la nécessité d'avoir sans cesse présentes à l'esprit tant de données venues de sources diverses, et qui sont repensées et synthétisées avec une maîtrises souveraine.

Nous allons essayer de nous conformer aux principes que nous venons d'énoncer. Ce serait une erreur de vouloir découvrir du premier

coup dans l'Apocalypse des idées chrétiennes en négligeant l'exploitation qui y est faite de l'Ancien Testament; loin d'être de simples illustrations de la doctrine dont on pourrait se passer, les allusions scripturaires jouent ici, plus qu'ailleurs, un rôle essentiel. Mais ce serait une autre erreur non moins grave de ne pas tenir assez compte du fait chrétien qui renouvelle et transforme tout.

***

I. — Naissance et enlèvement au ciel de l'enfant messianique

Position du problème et solutions proposées.

On lit en *Apoc.*, XII, 4-6 : « Le Dragon se posta en face de la Femme qui allait enfanter, pour dévorer son enfant aussitôt né. Or la femme mit au monde un enfant mâle, celui qui doit mener toutes les nations avec un sceptre de fer, et l'enfant fut enlevé jusqu'auprès de Dieu et de son trône, tandis que la Femme s'enfuyait au désert. » Comme ces lignes sont étranges, s'il s'agit de la naissance du Christ à Bethléem! Elles le seraient plus encore, si elles visaient en même temps directement la Vierge Marie donnant le jour à Jésus. Les commentateurs ont essayé de rendre compte de ce qu'ils appellent un télescopage, du passage brusque de la naissance de l'enfant à son exaltation céleste. Ce sont ces explications, parfois très artificielles, que nous allons tout d'abord passer en revue rapidement pour leur opposer ensuite la nôtre que nous justifierons.

Une solution radicale proposée par plusieurs auteurs anciens consiste à rapporter d'abord ou même exclusivement ce texte à l'Église formant dans son sein les chrétiens : cf. Méthodius, Hippolyte, André de Césarée, Primasius (1), Ménochius (2). Certes, dans cette vision, et également dans les lettres du début de l'Apocalypse, les fidèles sont très liés au Christ, au pouvoir duquel ils participent. Mais que la pensée de l'auteur aille ici avant tout au Christ personnel, c'est ce que montrent clairement, non seulement la référence du verset 5 au Psaume II, mais encore l'expression du verset 17 : le « reste de la descendance de la Femme » (3).

(1) On pourra trouver les textes de ces anciens commentateurs dans B. J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun*, Roma 1954, p. 18 (Methodius), 15 (Hippolyte), 31 (André de Césarée), 28 (Primasius).

(2) *Commentarius totius Scripturae*, Lyon, 1731, II, p. 438. Cf. J. H. Newman : *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, London, 1891, II, p. 58 : « Doubtless the Child represents the children of the Church ».

(3) Cf. dans le même sens R.E. Murphy, *An Allusion to Mary in the Apocalypse*, *Theological Studies*, 1949, p. 569.

La très grande majorité des exégètes songent à Jésus et au mystère de Bethléem. Mais pourquoi toute allusion à la carrière terrestre du Sauveur, et en particulier à sa Passion Rédemptrice, a-t-elle été omise? Et comment se fait-il que le Messie triomphant soit représenté comme un nouveau-né?

Il ne nous paraît pas utile d'entrer dans le détail des systèmes qui font appel à des données astrologiques ou mythologiques ou encore à des légendes juives; nous renvoyons à ce qu'en a dit Allo (1). Si tout n'est pas nécessairement à rejeter de tels rapprochements, il reste qu'il ne faut les faire qu'avec tact et après avoir interrogé en premier lieu le contexte biblique, et aussi, croyons-nous, l'arrière-plan historique.

Ingénieusement M. Albertz (2) suppose que la conception d'un nouveau-né transféré au ciel ferait allusion au fils de Domitien mort à l'âge de dix ans et que des pièces de monnaie représentent gravissant le trône du ciel et jouant avec sept étoiles. C. Brütsch (3) invoque une particularité du langage sémitique relevée par J. Jeremias (4); elle consiste à ne mentionner que le début et la fin d'une action sans prendre en considération le temps intermédiaire. S. Lyonnet (5) fait appel au double sens que revêt incontestablement le verbe « élever » (ὑψοῦν) dans le quatrième Évangile : élever sur la croix et glorifier (cf. III, 14; XII, 32-34), la mort du Christ sur la croix étant conçue comme une exaltation préludant à la glorification proprement dite. De semblable façon la formule « il fut enlevé » (ἡρπάσθη) de l'Apocalypse désignerait « à la fois la mort violente et l'extase béatifiante ». Ainsi disparaîtrait l'anomalie d'une mention de l'Ascension non précédée de celle du Calvaire.

Allo se livre à des considérations théologiques suggestives qu'il vaut la peine de reproduire (6). « Comment le Messie triomphant a-t-il pu être représenté comme un enfant nouveau-né? C'est seulement en tant qu'il est identifié avec ses fidèles et son œuvre. Rappelons-nous que toute cette vision est commandée par le point de vue eschatologique; les faits évangéliques n'y sont qu'un point de départ, le commencement des *novissima tempora*, de ces jours de lutte et de

(1) *L'Apocalypse*, Paris, 1933, Excursus XXIX, pp. 187-199.
(2) *Botschaft des Neuen Testaments*, I Band, II Halbband, Zürich, 1952, p. 352.
(3) *Clarté sur l'Apocalypse*, Genève, 1955, p. 132, note 10 A.
(4) *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich, 1947, p. 110.
(5) *Biblica*, 1957, p. 207 : recension du livre de L. Cerfaux et J. Cambier, *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux chrétiens*, Paris, 1955. Cf. dans le même sens, mais avec un *peut-être* (perhaps a twofold phase of life of the Messias is intended), B. J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun*, pp. 166-167.
(6) *L'Apocalypse*, p. 193.

gloire qui vont se dérouler jusqu'au dernier jugement. A cet égard la vie de Jésus, en tant qu'homme, peut n'être considérée, dans la réalisation historique de l'œuvre messianique, que comme celle du *premier-né*, des *prémices* de l'humanité sauvée. De là vient que ne sont décrits ni son ministère, ni sa mort, celle-ci n'étant que contenue implicitement dans l'indication de son triomphe, comme condition de son enlèvement au ciel. Jésus est l'auteur du salut; sa vie, sa mort et sa résurrection en sont la cause, mais tous les événements de son existence terrestre ne constituent, dans l'ordre du temps, que la phase initiale de la vie du Christ mystique et total, celle de la naissance peut-on dire; et pas même une phase, rien qu'un instant, mais un instant qui est décisif, gros de tout l'avenir. Le Voyant les a contemplés ici sous cet aspect. Il n'avait pas besoin d'emprunter à une source juive une image d'un Messie autre que le vrai Messie, Jésus. »

L'enfantement métaphorique du Messie; les arguments qui appuient cette exégèse.

Les remarques de Allo sont éclairantes. Mais, à notre avis, elles sont impuissantes à justifier l'omission d'un mystère capital, tenu par le christianisme primitif pour inséparable de la Résurrection, dont il constitue en effet le prélude obligé, la Passion Rédemptrice. En outre, les explications qui précèdent et d'autres du même genre qui auraient pu être alléguées, sans parler des objections spéciales que l'une ou l'autre d'entre elles soulève, se heurtent toutes à une difficulté fondamentale : la description faite par l'auteur de l'Apocalypse de la naissance du Messie ne convient d'aucune façon à l'événement de Bethléem (1).

N'est-il pas étonnant que le Dragon se tienne en face de la Femme sur le point d'enfanter afin de dévorer son enfant? Pour séduisants qu'ils soient parfois, les parallèles païens qui ont été allégués (par ex. Léto mettant au monde Apollon et menacée par le serpent Python) ne suffisent pas à rendre compte de ce trait étrange. Le dessein conçu par Hérode de tuer Jésus enfant (2) ne peut guère être mis en avant,

(1) Par contre l'enlèvement au ciel ne peut être que l'Ascension du Christ; il n'est pas l'exploitation d'une donnée juive selon laquelle, après sa naissance, le Messie demeurerait caché dans un lieu secret jusqu'au temps de sa manifestation. C'est en effet la glorification du Christ qui l'a constitué Seigneur et lui a donné la royauté effective sur le monde entier, conformément au Psaume II que cite précisément notre passage de l'Apocalypse. Exprimée par un verbe passif et implicitement rapprochée de l'enlèvement d'Élie au ciel, l'Ascension est pareillement présentée comme un rapt en *Act.*, I, 2; II, 22; *I Tim.*, III, 16.

(2) Cf. H. J. Holtzmann, *Briefe und Offenbarung des Johannes*, dritte Auflage besorgt von W. Bauer, Tübingen, 1908, p. 415; A. Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes*, Regensburg, 1949, p. 84. Le P. M. Jugie, qui estime que la Femme de l'Apocalypse est

car le massacre des Saints Innocents n'a pas été accompagné de l'enlèvement de Jésus au ciel. Aussi bien c'est un fait que les récits de l'enfance, même ceux de Luc, à plus forte raison ceux de Matthieu, ne jouent aucun rôle apparent dans la tradition johannique.

Surtout il est peu concevable que l'Apocalypse, liée comme elle l'est à la tradition johannique (ce fait ne peut être contesté, même par ceux qui refusent d'admettre que le quatrième Évangile et l'Apocalypse soient de la même main), se soit ici écartée d'elle au point d'en prendre le contre-pied en faisant intervenir le diable dès le début de l'existence terrestre du Sauveur.

D'après les Synoptiques, le diable entre en scène dans la vie de Jésus après le Baptême du Jourdain, au début du ministère public. La conception du quatrième Évangile est différente et fort suggestive en ce qui touche notre propos : l'auteur laisse de côté les tentations du désert; bien plus, parmi les miracles de Jésus, il ne mentionne aucun cas de possession diabolique. Manifestement il a voulu concentrer toute l'attention de ses lecteurs sur l'action de Satan dans le drame crucial du Golgotha. C'est à ce moment-là seulement que « vient le Prince de ce monde » (XIV, 30), que le Christ se mesure avec lui et qu'il en triomphe définitivement. La Passion est regardée par saint Jean « comme un conflit entre Jésus et Satan » (1).

Autre trait étrange de la description de l'Apocalypse : l'insistance sur les douleurs de l'enfantement; « la Femme crie dans les douleurs et est tourmentée pour enfanter » (v. 2). Les verbes sont au présent, ce qui indique une souffrance qui se prolonge (2). Ailleurs dans l'Apocalypse, les mots βασανίζω et βάσανος (IX, 5; XI, 10; XIV, 10, 11; XVIII, 7, 10, 15; XX, 10) expriment les tourments exceptionnels infligés par Dieu aux impies, aux démons et aux damnés. Ici ce sens ne convient absolument pas, mais c'est un fait que dans les LXX, le Nouveau Testament, les écrits patristiques, les apocryphes et les papyri, pas

d'abord la Vierge Marie, figure de l'Église, entend l'enfantement douloureux des « tourments intérieurs que Marie a éprouvés à cause de Jésus depuis l'Annonciation jusqu'à la Résurrection du Sauveur et son Ascension » (*La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, Étude historico-doctrinale*, Città del Vaticano, 1944, p. 26; cf. du même auteur le chapitre sur l'Assomption, dans *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'Hubert du Manoir, t. I, Paris, 1949, pp. 625-26). Le P. J. F. Bonnefoy veut exclure toute interprétation ecclésiologique du chapitre XII de l'Apocalypse, sous quelque forme qu'elle se présente : la Femme est seulement Marie, comme son enfant est « le seul Christ historique ». Cependant, par une inconséquence assez étonnante, les « douleurs » du ℣. 2 sont mises « en connexion, non avec l'enfantement naturel du Christ historique, mais avec celui du Christ mystique, des « autres enfants » de Marie (v. 17) que sont tous les chrétiens, voire tous les justes de tous les temps » (*Les interprétations ecclésiologiques du chapitre XII de l'Apocalypse*, dans *Marianum, Ephemerides Mariologiae*, 1947, p. 221.

(1) C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, London, 1955, p. 392.

(2) Cf. F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica*, Romae, 1951, p. 203.

une seule fois le verbe βασανίζω n'est appliqué à l'épreuve physique de l'enfantement (1). Il en va de même dans le grec profane, mise à part une exception d'importance minime (2). On remarquera en outre qu'ici le participe βασανιζομένη a été introduit comme un corps étranger dans une réminiscence de l'Ancien Testament (3), ce qui souligne davantage encore tout ce que sa présence a d'insolite et d'intentionnel.

Cette volonté de souligner les souffrances de l'enfantement est d'autant plus significative qu'elle est en contraste violent avec la description radieuse de la Femme, enveloppée dans le soleil, ayant la lune sous les pieds en guise de piédestal et couronnée de douze étoiles.

Tous ces motifs font croire qu'en s'exprimant comme il l'a fait, l'auteur de l'Apocalypse avait en vue quelque chose d'extraordinaire, traduit d'ailleurs en langage imagé (puisque la Femme est elle-même un personnage allégorique, cf. *infra*), donc tout autre chose que les souffrances physiques banales d'un enfantement ordinaire. Encore moins pouvait-il ne songer qu'à la naissance historique de Jésus. Allo lui-même le reconnaît franchement : « Ces douleurs ne peuvent évidemment se rapporter... à l'enfantement joyeux et virginal de Bethléem. » Et encore : « Que la Femme ait enfanté au milieu de telles douleurs, *c'est un trait qui se rapporte au Christ en tant qu'il est identifié avec son œuvre, avec la régénération de l'humanité* (4). » Nous avons souligné ces dernières lignes; elles sont un aveu implicite que les douleurs de l'enfantement ne peuvent se comprendre que rattachées au mystère du Calvaire.

Ainsi donc le fait que dans le quatrième Évangile le diable (qui en *Apoc.*, XII se prépare à dévorer l'enfant de la Femme) voie son rôle limité presque exclusivement à la Passion, comme aussi la mise en relief par l'auteur de l'Apocalypse des cruelles souffrances qui accompagnent l'enfantement conduisent tout naturellement à l'interprétation suivante qui est la nôtre : *la naissance messianique que décrit l'Apocalypse n'est pas celle de Bethléem, mais celle du matin de Pâques; quant aux douleurs de l'enfantement, elles correspondent au Calvaire.* Ainsi se trouve sauvegardée et même proclamée avec une force singu-

(1) Cf. B. J. Le Frois, p. 143.

(2) Il s'agit d'un court poème où le mot βάσανος est appliqué à une chienne blessée de telle manière que sa délivrance est devenue très douloureuse et nécessite une intervention; cf. B. J. Le Frois, p. 143.

(3) Comme on le verra plus loin, il s'agit d'une fusion d'*Is.*, XXVI, 17 et LXVI, 7. L'addition faite par l'auteur de l'Apocalypse apparaît nettement dans le Nouveau Testament de Nestle.

(4) *L'Apocalypse*, p. 178.

lière l'union indissoluble traditionnelle des mystères de la Croix et de la Résurrection, union particulièrement chère à l'auteur de l'Apocalypse : cf. I, 18 : « J'ai été mort, et me voici vivant pour les siècles des siècles; II, 8 ». « Ainsi parle le Premier et le Dernier, celui qui fut mort et qui a repris vie. » Ainsi s'explique également que le Christ enlevé au ciel soit présenté comme un nouveau-né.

Il est assez surprenant que jusqu'ici cette exégèse n'ait guère été soutenue (1), alors que les arguments qui l'appuient sont si forts et si nombreux. Aux raisons précédemment invoquées nous ajouterons encore les suivantes. Le texte de l'Apocalypse qui décrit les douleurs de l'enfantement fait nettement allusion à deux passages du Livre d'Isaïe (XXVI, 17 et LXVI, 7) relatifs l'un et l'autre à un enfantement métaphorique par le peuple de Dieu. Le premier de ces textes (ὡς ἡ ὠδίνουσα ... ἐπὶ τῇ ὠδῖνι αὐτῆς ἐκέκραξεν) fournit l'idée des cris accompagnant les douleurs de l'enfantement. Ainsi que l'a noté Mgr Cerfaux (2), le second passage (πρὶν τὴν ὠδίνουσαν τεκεῖν, πρὶν ἐλθεῖν τὸν πόνον τῶν ὠδίνων, ἐξέφυγεν καὶ ἔτεκεν ἄρσεν) a inspiré les deux thèmes de la naissance douloureuse d'un enfant mâle et de la fuite au désert (ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν ... καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν).

Ces références confirment le sentiment, d'ailleurs soutenu par presque tout le monde, qui fait de la Femme essentiellement un personnage allégorique. Mais une autre conséquence logique de ces allusions, c'est que l'enfantement doit être lui-même allégorique et donc différer de celui de Bethléem.

Le quatrième évangile vient opportunément appuyer cette exégèse et apporter des lumières nouvelles. Dans les discours après la Cène, Jésus annonce en ces termes à ses disciples la tristesse de la Passion imminente et la joie qui fera suite à ces épreuves : *Encore un peu de temps* (μικρόν) *et vous ne me verrez plus, et puis encore un peu de temps, et vous me verrez. En vérité, en vérité, je vous le dis, vous allez pleurer et vous lamenter; le monde, lui, se réjouira; vous serez dans la tristesse, mais votre tristesse se changera en joie. La femme, sur le point d'accoucher, s'attriste parce que son heure est venue; mais, quand elle a enfanté, elle oublie les douleurs, dans la joie qu'un homme soit venu au monde. Vous aussi maintenant vous êtes tristes, mais je vous reverrai, et votre cœur se réjouira, et votre joie, nul ne pourra vous la ravir* (XVI, 19-22). N'est-il pas curieux de constater que les deux passages d'Isaïe (chap. XVI

(1) W. H. Brownlee la suggère cependant en passant, *New Testament Studies*, November 1956, p. 29, note 2.

(2) *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile*, *Eph. Theol. Lov.*, 1955, p. 29.

et LXVI), exploités *en même temps* par l'auteur de l'Apocalypse, sont ici *exploités en même temps* par Jésus lui-même? La formule : « Je vous reverrai et votre cœur se réjouira » est empruntée presque textuellement à *Isaïe*, LXVI, 14 : ὄψεσθε καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία. La formule « encore un peu de temps » rappelle tout à fait le peu de temps (LXX : μικρὸν ὅσον ὅσον) que doit durer le passage de la colère divine en *Is.*, XXVI, 20, après quoi ce sera la naissance d'un peuple nouveau.

Mais ce qu'il faut surtout souligner, c'est l'exégèse qui résulte de ces contacts littéraires. Les paroles de Jésus n'expriment pas seulement cette idée banale que la tristesse des siens fera place à la joie, tout comme l'allégresse d'avoir mis au monde un enfant succède pour la femme aux douleurs de l'enfantement. Ainsi que le note le P. Mollat (1), les passages bibliques auxquels se réfère le Christ signifient l'enfantement douloureux d'un monde nouveau. La « fin » et les douleurs d'enfantement mentionnés par l'apocalypse synoptique (cf. Mc. XIII, 7, 8, 13 par.) sont rattachés par le quatrième évangile à la mort de Jésus : cf. Jo. XIII, 1; XIX, 28, 30. Dès lors le Sauveur suggère que sa Passion sera un enfantement, et même que les souffrances qu'endureront alors les disciples contribueront à le réaliser. C'est ce que Westcott a souligné avec raison en insistant sur l'importance du « donc » (οὖν) qui introduit l'application aux disciples : « The application of the image (*therefore*) clearly indicates that something more is intended by it than the mere passage of the disciples through suffering to joy. The proper idea of birth-throes is not that of the transition from suffering to joy, but *suffering as the necessary condition and preparation for joy.* Under this aspect, the disciples in some sense occupied *the position of the mother.* It was their office, as the representatives of the Church, to realise the Christ of the Resurrection and present Him to the world (comp. Rev. XII, 2 sq.) (2). »

W. H. Brownlee (3) déclare en citant Chamberlain : les apôtres pris collectivement sont comparés à une femme en travail, dont l'enfant, appelé précisément *anthrôpos*, doit être Jésus ressuscité, l'homme nouveau des temps messianiques. On ne saurait oublier, en effet, que le peuple de Dieu de l'ancienne alliance avait pour vocation de donner au monde, et en quelque sorte d'enfanter, le Sauveur et

(1) *L'Évangile et les Epîtres de saint Jean* (Bible de Jérusalem), Paris, 1953, p. 171, note b.

(2) *The Gospel according to St John*, London, 1957, p. 233.

(3) *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament*, dans *New Testament Studies*, November 1956, p. 29.

le salut eschatologique. D'autre part, dans les Évangiles, les apôtres jouent le rôle du *Reste*, grâce auquel, selon les prophètes, la nation choisie devait remplir sa haute mission (1). Brownlee suggère en outre (2) que, dans la pensée de l'évangéliste, la déclaration de XIX, 5 : « Voici l'homme » pourrait être la proclamation involontaire faite par Pilate qu'un homme nouveau est alors donné au monde. Peut-être.

Ce qui est incontestable en tout cas et reconnu de tous, c'est que le christianisme primitif a volontiers regardé la résurrection du Christ comme une naissance. C'est pourquoi il a appliqué à ce mystère le verset 7 du Psaume II : « Tu es mon Fils, moi-même aujourd'hui je t'ai engendré. » L'application de ce texte à la Résurrection est attestée par *Actes*, XV, 33 (3), et peut-être aussi par *Rom.*, I, 4; *Heb.*, I, 5; V, 5. Or il se trouve qu'aussitôt après avoir mentionné la naissance de l'enfant, notre passage de l'Apocalypse récite le verset suivant du même Psaume : le Messie doit « paître toutes les nations avec une verge de fer » (XII, 5). N'est-il pas tentant de penser que la naissance messianique dont parle l'auteur est à interpréter elle aussi en partant du Psaume II?

Ce qui vient d'être dit suffit à établir qu'il est tout à fait légitime d'appliquer à la Passion et à la Résurrection du Sauveur l'image de l'enfantement douloureux suivi de la naissance. Peut-être y a-t-il lieu d'alléguer également d'autres textes.

Le titre de « premier-né d'entre les morts » donné par saint Paul au Christ (*Col.*, I, 18), et que reprend en le modifiant légèrement (premier-né des morts) l'auteur de l'Apocalypse (I, 5), pourrait insinuer (mais ce n'est pas certain) que la résurrection de Jésus fut une naissance (4). La même idée ressort plus clairement du passage du quatrième Évangile (XII, 24) où le Christ, sur le point de mourir, se compare au grain de blé jeté en terre qui meurt pour fructifier (cf. *I Cor.*, XV, 36).

En *Act.*, II, 24 Pierre déclare que Dieu a ressuscité Jésus « en supprimant les souffrances d'enfantement de la mort » (λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου). L'expression est empruntée à la version grecque du

(1) Cf. à ce sujet G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Gütersloh, 1929, pp. 244-245.

(2) *Ibid.*, p. 29.

(3) C'est là du moins l'avis de nombre d'exégètes, notamment de Dom Dupont, *Les Actes des Apôtres* (Bible de Jérusalem), Paris, 1958, p. 25. Le P. Spicq rapporte de préférence à l'Incarnation les deux textes de l'Épître aux Hébreux, mais sans exclure la Résurrection : *L'Épître aux Hébreux, Commentaire*, Paris, 1953, pp. 16, 111.

(4) L. B. Radford soupçonne ici un écho de l'application du *Ps.*, II, 7 à la résurrection du Christ : *The Epistle to the Colossians and the Epistle to Philemon*, London, 1931, p. 179.

Ps. XVIII, 6 (cf. aussi *Ps.*, XCVI, 8; *II Sam.*, XXII, 6). Le texte massorétique parle des liens de la mort, mais le même mot hébreu, vocalisé différemment, signifie, soit lien, chaîne, soit douleurs de l'enfantement, d'où le texte des LXX. En s'appuyant sur les LXX, Pierre aurait-il compris la mort du Christ comme un enfantement douloureux? Il est difficile de l'admettre si le chef des apôtres s'est exprimé en araméen. Cette conception pourrait du moins avoir été celle de l'auteur du livre des Actes. Les ὠδῖνες θανάτου sont également mentionnées dans une inscription sépulcrale (1). Cependant nous ne voudrions pas insister outre mesure sur cet argument.

Un confirmatur possible : l'enfantement métaphorique du Messie individuel dans un hymne de Qumrân.

Notre interprétation présuppose qu'une femme allégorique *peut* être regardée comme mère du Messie personnel. Cependant, ces temps derniers, plusieurs exégètes catholiques ont nié cette possibilité. Ils reprennent à leur compte l'observation suivante de Tobac (2) où ils trouvent un appui pour leur interprétation mariale du chapitre XII de l'Apocalypse : « Si les prophètes parlent parfois de Sion donnant le jour à un peuple saint (*Is.*, LXVI, 7 sq.), jamais ils ne l'exhibent mettant au monde le Messie individuel. » Fort de cette constatation, le P. Braun écrit : « Comme personnification du peuple de Dieu, la figure de la Femme conviendrait assez bien à *Apoc.*, XII, 17 où il est question d'une postérité collective, mais non à *Apoc.*, XII, 5 où la postérité de la Femme se limite à l'Enfant mâle » (3).

Il faut reconnaître qu'aucun texte juif ne donne clairement le peuple de Dieu personnifié comme la mère du Messie individuel. Le Testament de Joseph (XIX, 11) fait bien naître le Messie (l'Agneau de Dieu) de Lévi et de Juda, mais sans qu'il soit question de maternité; XIX, 8 serait plus explicite si la Vierge qui donne naissance à l'Agneau immaculé était un symbole de Lévi ou de Juda, mais ce n'est pas certain. Peut-être d'ailleurs s'agit-il là d'une retouche chrétienne. S'inspirant d'*Is.*, LXVI, 7, le quatrième livre d'Esdras (IX, 43 s.; X, 43 s.) attribue à Sion l'enfantement métaphorique d'un « enfant mâle » après trente années de stérilité, mais il est

(1) Cf. F. PREISIGKE, *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten*, n° 4312 : θνήσκω δ'ἄνγεσ [ι πικροτάτοις] ὠδῖνας προφυγοῦσα συναίμου [ς.

(2) *Les Prophètes d'Israël*, I, Lierre, 1919, p. 267.

(3) *La Mère des Fidèles*, Tournai, Paris, 1954, p. 139. Par la suite le P. Braun a lui-même reconnu que cette affirmation était trop massive : *La Femme vêtue du soleil*, dans *Revue Thomiste*, 1955, p. 644.

difficile d'identifier cet enfant; il n'est pas certain que ce soit le Messie; il se peut que ce soit le peuple d'Israël (1); si l'on s'en rapporte à l'explication de l'ange, on serait tenté de dire que c'est le culte du Temple (2).

Mais les documents de la Mer Morte n'apportent-ils pas sur ce point du nouveau? Parmi les Hymnes découverts à Qumrân, l'un d'entre eux attire particulièrement l'attention; c'est celui qui occupe les lignes 6 à 18 de la colonne III du rouleau (3). Selon plusieurs interprètes, il se rapporterait à la naissance du Messie (4). En effet le personnage dont est décrit l'enfantement est appelé, non seulement « enfant mâle » (ligne 9) d'après *Is.*, LXVI, 7, mais encore « Merveilleux Conseiller avec sa puissance », désignation claire du Messie davidique empruntée à *Is.*, IX, 5-6. En outre, l'expression « Celle qui est enceinte » (lignes 8 et 9) paraît être un rappel d'*Is.*, VII, 14.

Mais la naissance en question est métaphorique; la Femme qui donne le jour au Messie est « dans les flots de la Mort, dans les liens du Schéol » (lignes 8 et 9; cf. traduction annotée de Dupont-Sommer); ces deux expressions empruntées à *II Sam.*, XXII, 4-6 symbolisent un péril mortel; le début de l'hymne laisse entendre que le danger provient de la persécution des impies.

C'est dire que la Femme qui enfante est un personnage allégorique. Quel est ce personnage? Le « je » de la ligne 7 est embarrassant : il ferait croire que l'auteur ne décrit que ses épreuves personnelles. Néanmoins la référence au Messie dont nous venons de parler a fait conclure que la Mère est Sion ou Israël (Brownlee), ou bien plus pré-

(1) Cf. L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras*, Paris, 1938, II, p. 323.

(2) C'est là le sentiment de A. Lods, *Histoire de la Littérature hébraïque et juive des origines à la ruine de l'État juif*, Paris, 1950, p. 992.

(3) De nombreuses études ont déjà été consacrées à ce texte. Cf. notamment A. Dupont-Sommer, *La Mère du Messie et la Mère de l'Aspic dans un hymne de Qumrân*, *RHR*, 1955, pp. 174-188; — du même auteur, *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte*, *Semitica*, VII, Paris, 1957, pp. 39-41; — G. Vermès, *Les Manuscrits du Désert de Juda*, 2e édit., Paris, 1954, pp. 193-194; — M. Delcor, *Un Psaume messianique de Qumrân*. Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert, Paris, 1957, pp. 334-340; — H. Bardtke, *Die Loblieder von Qumrân*, *TLZ.*, 1956 (N° 10), p. 592; — J. V. Chamberlain, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, *JNES.*, 1955, pp. 32-41; du même auteur : *Further Elucidations of a Messianic Thanksgiving Psalm from Qumran*, *JNES.*, 1955, pp. 181-182; J. Baumgarten and M. Mansoor, *Studies in the New Hodayot*, *JBL.*, 1955, pp. 188-195; — J. Licht, *Megillath Hahodayot*, Jerusalem, 1957; — O. Betz, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, *New Testament Studies*, July 1957, pp. 314-326, article à compléter par cet autre du même auteur : *Das Volk Seiner Kraft : zur Auslegung der Qumrân-hodajah III*, 1-18, *New Testament Studies*, October 1958, pp. 67-75.

(4) Cette interprétation messianique est soutenue par A. Dupont-Sommer, M. Delcor, J.V. Chamberlain, J. Licht. Il faut ajouter à ces noms W. H. Brownlee, *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament*, *New Testament Studies*, November 1956, pp. 12-30; — Th. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English translation*, New York, 1956, pp. 135-137.

cisément encore « la congrégation des justes en butte à la persécution des impies » (Dupont-Sommer). En se mettant en scène, le psalmiste ne ferait que comparer ses souffrances à celle de cette Femme allégorique, ou bien il représenterait la communauté, le « je » étant alors traité comme collectif (M. Delcor).

Ainsi compris, ce morceau est proche d'*Apoc.*, XII. L'Apocalypse met en scène trois personnages : la Femme, le Messie et le Dragon, appelé encore « le Serpent antique, le Diable et Satan » (XII, 9). Ces mêmes personnages se retrouvent dans l'hymne : outre la Femme enceinte et le Merveilleux Conseiller, le texte mentionne en effet la vipère ou l'aspic : אפעה (lignes 12, 17, 18). Ce mot se rencontre trois fois dans la Bible : *Is.*, XXX, 6; LIX, 6; *Job*, XX, 16. Si dans notre hymne il désigne l'Être mauvais, il est sans doute une allusion à *Gen.*, III, comme l'est certainement le Serpent antique de l'Apocalypse. La ligne 18 semble confirmer cette interprétation : à l'expression « Celle qui est enceinte de l'Aspic » de la ligne 12, elle substitue « Celle qui est enceinte de la perversité ».

Ainsi donc, de part et d'autre, le Messie est enfanté dans des douleurs atroces; il est appelé « enfant mâle » en référence à *Is.*, LXVI, 7; il est opposé au Serpent diabolique du paradis terrestre. Puisque dans l'hymne de Qumrân la Femme et son enfantement sont métaphoriques, notre exégèse paraît trouver dans ce morceau un *confirmatur.*

Nous nous garderons pourtant d'insister outre mesure sur ce rapprochement, car il présuppose une interprétation qui n'est pas certaine. O. Betz (1), par exemple, la combat et en prend même le contre-pied. Selon lui la Femme n'est pas une collectivité, mais un individu, le Maître de justice; en revanche l'enfant représente une collectivité, les membres de la communauté. Il y aurait allusion à *Num.*, X, 12, le Docteur étant regardé comme un second Moïse, père de la communauté. Il ne faudrait pas traduire « Merveilleux Conseiller avec sa puissance », mais « Merveilleux Conseiller, Peuple (issu) de la puissance divine ». Le morceau ne serait pas à rapprocher d'*Apoc.*, XII, mais bien plutôt de passages tels que *I Thess.*, II, 7 sq.; *Gal.*, IV, 19 (saint Paul se compare à une nourrice ou à une mère).

Signalons encore que A. S. van der Woude (2) attaque lui aussi très vivement l'interprétation messianique de Dupont-Sommer. Selon ce critique, l'emprunt fait à Isaïe de la formule « Merveilleux Conseiller » recommanderait d'autant moins de songer à une dési-

(1) Dans les derniers articles de *New Testament Studies* cités plus haut.

(2) *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen, 1957, pp. 144-156.

gnation du Messie que jamais dans la littérature rabbinique ces paroles prophétiques ne lui sont appliquées. Aussi bien l'auteur de l'hymne de Qumrân aurait-il transformé intentionnellement le texte d'*Isaïe*, IX, 5, et il faudrait comprendre ainsi la ligne 10 : « L'Admirable, c'est-à-dire Dieu, conseille avec sa puissance, et il sauve l'homme des flots. » En conséquence la femme qui enfante ne serait pas la mère du Messie, mais un simple symbole de la communauté aux prises avec des persécutions interprétées comme des épreuves eschatologiques.

Il est fort probable que le dernier mot est loin d'être dit sur ce problème difficile. Nous laisserons aux spécialistes de Qumrân le soin de dirimer le débat. Quelle que puisse être la solution de l'avenir, il convient de se montrer circonspect dans la comparaison que l'on institue entre l'hymne de Qumrân et Apoc. XII : les ressemblances constatées peuvent ne tenir qu'à l'utilisation des mêmes sources scripturaires ou des mêmes traditions; elles n'impliquent pas forcément que le sens soit le même.

***

II. — La mère du Messie

En prenant notre point de départ dans les résultats auxquels nous avons abouti, nous voudrions maintenant tenter d'expliquer l'ensemble des données du ch. XII, mais en évitant de répéter ce qu'on trouve facilement dans tous les commentaires et en nous arrêtant spécialement à ce qui touche la Femme, Mère du Messie.

L'identification de la Femme à partir des réminiscences scripturaires.

La Femme, Mère du Messie, est caractérisée comme « un grand signe » qui « apparaît dans le ciel ». Dans les LXX, le mot σημεῖον est l'équivalent de אות et désigne, soit des phénomènes célestes (*Gen.*, I, 14; IX, 12...), soit des indices donnés par Dieu aux hommes de sa présence et de son action parmi eux (par ex. les miracles de l'Exode, cf. *Ex.*, VII, 3, etc...). Il faut surtout noter le signe proposé par Isaïe au ch. VII, car il a pour objet, comme celui de l'Apocalypse, une femme enceinte du Messie.

Cependant, étant donné que le signe de l'Apocalypse apparaît « dans le ciel », il convient de rappeler encore « les signes du ciel » dont parlent les Évangiles Synoptiques (*Mc.*, VIII, 11; *Mt.*, XVI, 1...), ou « le signe dans le ciel » (τὸ σημεῖον ... ἐν τῷ οὐρανῷ) mentionné par s. Matthieu (XXIV, 30). Faut-il conclure de ce rapprochement que ce n'est pas l'intérieur du monde céleste qu'il est donné au voyant de

contempler, mais bien plutôt un signe se dessinant sur la voûte extérieure du ciel? Peut-être, bien que ce ne soit pas là à notre avis l'interprétation la plus naturelle (1). En tout cas, nous pouvons déjà soupçonner à partir de là que le signe en question (comme celui de *Mt.*, XXIV, 30) est d'ordre eschatologique et a trait à l'instauration parfaite du Règne de Dieu.

La Femme apparaît à Jean environnée de gloire céleste : revêtue du soleil, elle a la lune sous les pieds, et sur la tête une couronne de douze étoiles. Il se pourrait que la parure sidérale attribuée à plusieurs divinités, notamment Isis et Cybèle, ait influencé cette description (2). Mais ce sont surtout ses attaches bibliques (et juives) qui doivent retenir l'attention. On cite souvent (par ex. Swete, Charles) le second songe de Joseph (*Gen.*, XXXVII, 9) : « *j'ai fait encore un rêve : il me paraissait que le soleil, la lune et onze étoiles se prosternaient devant moi* ». Dans ce passage de la Genèse, le soleil et la lune représentent le père et la mère de Joseph, et les onze étoiles ses onze frères. Cette allusion de la part de l'auteur de l'Apocalypse est possible; elle aiderait à comprendre la couronne de douze étoiles.

En effet, ainsi que l'ont pensé nombre de commentateurs (Bousset, Zahn, Lohmeyer, Behm, Wikenhauser...), celles-ci représentent probablement les douze tribus de l'ancien (ou du nouvel) Israël issues des fils de Jacob. Il convient en effet de se souvenir, d'une part que, dans les lettres du début de l'Apocalypse (I, 16-20...), les « anges » des églises sont symbolisés par des étoiles, d'autre part que Jésus, saint Jacques et l'auteur de l'Apocalypse lui-même parlent des douze tribus du nouvel Israël (*Mt.*, XIX, 28; *Luc*, XXII, 30; *Jac.*, I, 1; *Apoc.*, XXI, 12). Comme le souligne le P. Boismard, à l'encontre de J. Le Frois (3), il est certain que dans l'Apocalypse « le chiffre 12 est mis constamment en relation avec les 12 tribus d'Israël ou les 12 apôtres (au nombre de 12 parce qu'il y avait 12 tribus) ». Il résulte déjà de ces données que la femme de l'Apocalypse a des chances de représenter la mère idéale du nouveau peuple de Dieu. Cependant, si le texte de *Gen.*, XXXVII, 9 peut expliquer la mention de douze étoiles, il ne dit mot d'une femme lumineuse mise en rapport avec le soleil et la lune. Il convient donc de chercher autre chose.

Nous nous montrerons réservé à propos du texte du *Testament de*

(1) Cf. dans le même sens J. Coppens, *Eph. Theol. Lov.*, 1947, pp. 18-19 : puisque le temple céleste s'est ouvert en XI, 19, il est normal d'y localiser la Femme qui apparaît en XII, 1. Cf. également B. J. Le Frois : *The Woman Clothed with the Sun*, pp. 82-91.

(2) Pour le rapport possible avec Cybèle, cf. P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle*, Paris, 1935; et en sens contraire E. B. Allo, *RB*, 1936, pp. 591-592.

(3) Cf. *RB.*, 1955, p. 295 (recension de l'ouvrage de J. Le Frois).

Nephtali (v, 3-4) allégué par Charles, Swete et d'autres commentateurs. Nephtali contemple le soleil et la lune au-dessus de Jérusalem : « Lévi s'empara du soleil et Juda de la lune, et tous deux s'élevèrent avec ces astres. Et comme Lévi était comme le soleil, un adolescent lui donna douze palmes, et Juda était brillant comme la lune, et sous ses pieds étaient douze rayons » (1). Si suggestif qu'il soit, surtout si, comme le pense Charles (*Revelation*, t. I, p. 316), les douze rayons figurent les douze tribus, ce texte lui non plus ne parle pas de femme allégorique lumineuse, ce qui est le thème de l'Apocalypse.

Le parallèle de beaucoup le plus proche, et qui néanmoins a échappé à l'ensemble des exégètes, est sans contredit le ch. LX du livre d'*Isaïe*. Là, Jérusalem, considérée comme une femme, épouse de Yahvé et mère du peuple de Dieu eschatologique, apparaît soudain tel un splendide lever de soleil, éclairée qu'elle est de la lumière même de Dieu; elle reçoit même formellement pour attributs le soleil et la lune tout comme la Femme de l'Apocalypse : *Debout! rayonne, car voici ta lumière, et sur toi se lève la gloire de Yahvé!... Tu n'auras plus le soleil comme lumière le jour, la clarté de la lune ne t'illuminera plus. Mais Yahvé sera ta lumière éternelle et ton Dieu sera ta beauté. Ton soleil ne se couchera plus et ta lune ne disparaîtra plus, car Yahvé sera ta lumière éternelle, et les jours de ton deuil seront accomplis* (LX, 1, 19-20). Et aussitôt après le prophète de souligner comment cette Jérusalem nouvelle doit donner naissance à un peuple saint et nombreux, celui de l'ère de grâce (LX, 21-22), la postérité (σπέρμα) bénie de Dieu (LXI, 9; LXV, 23).

Plusieurs motifs nous donnent la conviction que ce texte est le véritable point de départ de l'imagerie de l'Apocalypse. (Il est d'ailleurs également la source dont semble s'inspirer la description citée plus haut du *Testament de Nephtali*.) S'il est vrai qu'il existe des différences entre la Femme du chapitre XII et l'Épouse de l'Agneau (Jérusalem) du chapitre XXI (2), les ressemblances sont au moins aussi frappantes et aussi nombreuses que les divergences; elles ont été relevées fort justement par le P. Boismard (3). Or, les chapitres isaïens qui décrivent la Jérusalem idéale, et tout particulièrement le chapitre LX, sont littéralement pillés par l'auteur de l'Apocalypse dans sa description de la Jérusalem nouvelle; qu'on en juge par le

(1) Traduction de J. BONSIRVEN, *La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament* Paris, 1953, p. 143.

(2) Cf. à ce sujet A. M. DUBARLE, *Écriture et Tradition à propos de publications récentes*, dans Istina, 1957, p. 124.

(3) Cf. *RB.*, 1955, p. 295.

tableau suivant qui n'a nullement la prétention d'être exhaustif : XXI, 2^a, cf. *Is.*, LII, 1; — XXI, 2^b, cf. *Is.*, XLIX, 18 et LXI, 10; — XXI, 3, cf. *Is.*, XLIII, 18; — XXI, 7, cf. *Is.*, LV, 1; — surtout XXI, 11, cf. *Is.*, LX, 1; — XXI, 12, cf. *Is.*, LXII, 6; — XXI, 18 et 21, cf. *Is.*, LIV, 12; — XXI, 23, *cf. Is.*, LX, 19-20; — XXI, 24, cf. *Is.*, LX, 3; — XXI, 25, cf. *Is.*, LX, 11; XXI, 26, cf. *Is.*, LX, 3, 5, 11...

Aussi bien n'est-ce pas déjà à cette vision isaïenne de la Jérusalem idéale que nous avons eu recours pour expliquer la mention faite par l'Apocalypse des douleurs de l'enfantement, ainsi que celle de l'enfant mâle? La Jérusalem-femme de ces oracles est glorifiée, et cependant elle enfante; c'est cette même situation paradoxale qui se retrouve dans l'Apocalypse. La Femme est menacée par le Dragon ou le Serpent; or, si celui-ci est une réminiscence du Serpent de la Genèse (cf. *infra*), le nom même de Dragon qui lui est donné fait songer également au Dragon ou au Serpent des oracles isaïens dont l'anéantissement par Yahvé, soit aux origines (*Is.*, LI, 9), soit aux temps eschatologiques (*Is.*, XXVII, 1), est mis en rapport étroit avec la restauration de la Femme-Sion. Et comment ne pas évoquer ces paroles mises par *Jérémie*, LI (XXVIII), 34 dans la bouche de Jérusalem personnifiée : « Nabuchodonosor, le roi de Babylone, m'a engloutie comme un Dragon »? cf. *Apoc.*, XII, 4 (1).

Il est un autre texte allégué avec raison par plusieurs commentateurs : Allo, Swete, P. H. Carrington, Jugie, Dubarle, Weber et même Touilleux (2), et que la liturgie catholique elle-même associe très heureusement à celui de l'Apocalypse (3); il s'agit du *Cantique des Cantiques*, VI, 10 : « *Qui est celle-ci qui surgit comme l'aurore, belle comme la lune, resplendissante comme le soleil, redoutable comme des bataillons?* » Le P. Dubarle (4) souligne que ce passage a en commun avec l'Apocalypse, non seulement les éléments astraux, mais encore l'idée de lutte contre des forces adverses. Il ajoute que d'autres réminiscences du Cantique se remarquent dans l'Apocalypse; notamment

(1) Le Dragon a dix cornes (v. 3), et par là il rappelle la quatrième Bête de la vision du Fils d'homme de Daniel (VII, 7), symbole d'un empire dont l'anéantissement sert de prélude à la constitution du peuple de Dieu de l'ère de grâce.

(2) Voici le détail de ces références : ALLO, *L'Apocalypse*, p. 176; SWETE, *The Apocalypse of St John*, p. 147; Ph. CARRINGTON, *The Meaning of the Revelation*, New York-Toronto-London, 1931, p. 207; JUGIE, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, p. 35; DUBARLE, *La Femme couronnée d'étoiles*, dans *Mélanges Bibliques* rédigés en l'honneur de A. Robert, pp. 517-518; J-J. WEBER, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, Paris, 1954, pp. 121-122; P. TOUILLEUX, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle*, pp. 120-121.

(3) Dans le nouvel office de l'Assomption, tandis que le texte du Cantique sert d'antienne au *Benedictus*, celui de l'Apocalypse est devenu l'Introït de la Messe. Le texte du Cantique est utilisé également dans l'office du 11 février.

(4) *La Femme couronnée d'étoiles*, p. 517.

il existe une ressemblance frappante, relevée par plusieurs exégètes, entre *Cant.*, v, 2 et *Apoc.*, iii, 20; *Apoc.*, xxii, 17 renferme peut-être également une réminiscence du Cantique (vii, 12).

Ce qui à nos yeux renforce considérablement la valeur de ce parallélisme et en détermine la portée, avant tout communautaire, c'est qu'au fond *il ne fait qu'un avec Isaïe*, lx, 19-20 dont dépend en effet le texte du Cantique; c'est même là, à notre avis, un des multiples indices qui militent en faveur de l'interprétation allégorique du mystérieux poème d'amour. Comment se fait-il que presque tous les auteurs qui allèguent le texte du Cantique négligent celui d'Isaïe qui en est la source? La dépendance du Cantique à l'égard de l'oracle isaïen est rendue presque indubitable grâce à d'autres ressemblances qui vont dans le même sens et invitent donc à identifier au peuple de Dieu la Bien-aimée, belle comme la lune, resplendissante comme le soleil. Tout d'abord la Bien-aimée est « redoutable comme des bataillons », compliment étrange s'il était adressé à une belle femme; il a la même portée qu'*Is.*, lx, 18 : « Tu appelleras tes murailles Salut » : le peuple de Dieu restauré n'aura plus rien à craindre de ses terribles ennemis qui lui ont fait tant de mal, de ce Dragon, qui l'avait comme « englouti » au temps de la captivité (*Jer.*, li, 34). Un peu plus haut (vi, 4) la Bien-aimée du Cantique est conparée à Tirsa, capitale du Royaume du Nord avant Omri, et à Jérusalem, capitale du Royaume du Sud : « Tu es belle, mon amie, comme Tirsa, charmante comme Jérusalem. » S'il est banal de représenter des villes par des femmes, en revanche « on ne compare pas de belles femmes à des villes », observe Cheyne qui pour cette raison corrige le texte (1). Pourtant, critiquement parlant, celui-ci est certain. Budde suppose qu'il s'agit d'une glose (2). Si la femme est Israël, le texte devient clair : elle sera belle comme Tirsa et Jérusalem, parce qu'elle sera une, Royaume du Nord et Royaume du Sud n'en formant qu'un seul, comme avant le schisme; c'est là une aspiration dont témoigne surabondamment la littérature prophétique : *Ezech.*, xxxvii, 15-28; *Jer.*, xxiii, 6; *Is.*, xi, 11-12; xxvii, 13; xxxiii, 5-6; xlix, 12-23; *Zach.*, ii, 10 (3). L'oracle d'Isaïe, lx décrit de la façon suivante la beauté de Sion restaurée qui lui viendra avant tout de son Temple : « la gloire du Liban (le cèdre) viendra chez toi, avec le cyprès, le platane et le buis, pour embellir le lieu de mon sanctuaire, pour glorifier le lieu où je me tiens » (*Is.*, lx, 19).

(1) *Encyclopædia Biblica*, I, 692, art. *Canticles*, en note.
(2) *Das Hohelied*, Tübingen, 1888, in *h. l.*
(3) Cf. A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1953, pp. 52-53.

Transposant ces données en langage de poésie amoureuse (1), l'Époux du Cantique déclare : « Les poutres de notre maison sont de cèdre, nos lambris de cyprès » (I, 17). Cette coïncidence est tellement frappante que Delitzsch (2), généralement hostile à l'allégorie, a cru devoir l'indiquer. En voici encore une autre. En *Is.*, LX, 17, Yahvé promet à Jérusalem, son épouse, de lui donner « pour magistrature la paix »; il dit encore en *Is.*, LXVI, 12 : « je vais faire couler sur elle la paix comme un fleuve ». Or l'Épouse du Cantique est appelée Sulamite (VII, 1-2), participe passif de forme ancienne qui signifie « la pacifiée », c'est-à-dire celle qui a trouvé (ou retrouvé) la paix (eschatologique); cf. l'appendice ajouté au Cantique : « A ses yeux, j'ai vraiment trouvé la paix » (VIII, 10).

Il résulte de ce qui précède que la description de la Femme de *Apoc.*, XII, 1 exploite, très librement d'ailleurs, des motifs traditionnels, attestés en particulier par *Is.*, LX, 19-20 et *Cant.*, VI, 10 dans leur description du peuple de Dieu idéal des temps eschatologiques. Dans notre première partie, nous avons dit que l'enfantement qu'ont en vue les versets qui suivent ne peut être que métaphorique et que l'évocation des souffrances qui l'accompagnent s'inspire elle aussi du même contexte vétérotestamentaire et fait une nette allusion notamment à *Is.*, LXVI, 7-9.

Que conclure de tout cela, sinon qu'il convient de donner raison aux commentateurs qui voient dans la Femme de l'Apocalypse *d'abord et avant tout une personnification du peuple de Dieu?* Nous dirons par la suite dans quelle mesure il convient de conserver la perspective mariale, mais ce serait, à notre avis, faire fausse route que de lui attribuer la première place. La Femme de l'Apocalypse se présente à nous au début du chapitre XII avec les mêmes caractéristiques essentielles que la Sion idéale chantée par les prophètes : elle est glorifiée et illuminée de la clarté divine; elle enfante le salut messianique. C'est de la même tradition prophétique que se réclame saint Paul, quand il écrit dans son Épître aux Galates, en citant précisément *Is.*, LIV, 1 : « La Jérusalem d'en haut est libre; elle est notre mère, car il est écrit : Réjouis-toi, stérile qui n'enfantais pas; éclate en cris de joie et d'allégresse, toi qui n'as pas connu les douleurs, car nombreux sont les enfants de l'abandonnée plus que les fils de l'épouse » (IV, 26-27).

(1) C'est à cause de la transposition des thèmes prophétiques en langage d'amour humain que nombre d'exégètes ne voient pas le bien fondé de l'interprétation allégorique du *Cantique*. Démontrer que le Cantique parle le langage de l'amour humain, c'est en vérité enfoncer une porte ouverte. La question n'est pas là.

(2) « Der mystischen Deutung bietet hier Jes. 60, 13 einen günstigen Anhalt », *Hohes-lied*, pp. 38-39 (dans *Bibl. Kommentar über das Alte Testament*, Leipzig, 1875).

La signification fondamentale du chapitre XII, surtout par rapport à la Femme, mère du Messie.

En face de la Femme allégorique qui donne au monde le Messie, l'auteur de l'Apocalypse campe un énorme Dragon qui s'apprête à dévorer son enfant aussitôt né (vv. 2-4). Plus loin (v. 9), il précise que ce Dragon est « l'antique Serpent, le Diable ou le Satan comme on l'appelle, le séducteur du monde entier ». Ce séducteur s'en prend successivement à la Femme, à son enfant le Messie, et enfin au « reste de la postérité » de la Femme. Le P. Braun (1) et Mgr Cerfaux (2) ont montré que ces données ne sont qu'un développement du Protévangile de la *Genèse* (III, 15) qui annonce une lutte sans merci entre la Femme et le Serpent, la postérité de la Femme et celle du Serpent. Nous n'avons pas à revenir sur cette démonstration.

Mystérieuse est la scène à laquelle nous fait assister *Apoc.*, XII, 7-13 : une bataille s'engage dans le ciel entre Michel et ses anges d'une part, le Dragon et ses anges d'autre part. Ceux-ci sont vaincus et précipités sur la terre. En suite de quoi une voix céleste (3) proclame solennellement le paradoxe qui caractérise l'existence ici-bas de l'Église du Christ : Dieu et son Christ sont définitivement victorieux, et également les chrétiens; ceux-ci triomphent « grâce au sang de l'Agneau et grâce au témoignage de leur martyre » (v. 11); cependant d'un autre côté les temps sont devenus plus durs, et malheur à l'humanité impie, car le diable qui « sait que ses jours sont comptés » (v. 12) va multiplier contre elle ses assauts.

Les apocalypses aiment montrer les événements qui se déroulent sur la terre préparés dans la sphère céleste. Il nous semble en conséquence que ce tableau est parallèle à celui qui le précède et a trait aux mêmes événements, mais considérés maintenant sous leur aspect céleste. Michel est dans *Daniel* (X, 13; XII, 1) le protecteur du peuple de Dieu; son triomphe sur le Dragon correspond donc au triomphe de la Femme allégorique (le peuple de Dieu), que les menaces du Diable ne peuvent empêcher de donner au monde son Sauveur, conformément aux promesses des oracles messianiques, et tout d'abord du Protévangile.

(1) *La Mère des Fidèles*, Paris, 1954, pp. 147-153.

(2) *La vision de la Femme et du Dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile*, *Eph. Theol. Lov.*, 1955, pp. 21-33.

(3) Cette voix, qui est probablement celle des vingt-quatre vieillards (cf. Allo, p. 184), parle de « nos frères »; c'est là un indice de plus que les vieillards doivent être des hommes glorifiés. Cf. *RB.*, 1958, pp. 5-32.

Le quatrième évangile apporte un point d'appui solide à cette exégèse, car selon *Jo.*, XII, 31 la mort du Christ sur la Croix, qui, on l'a vu plus haut, correspond aux douleurs de l'enfantement dont parle l'Apocalypse, est le moment précis où a lieu le jugement définitif du monde mauvais et où le Prince de ce monde est jeté bas (ou dehors) (1). Avant nous, plusieurs exégètes ont souligné la correspondance remarquable entre le Dragon et ses anges jetés sur la terre de *Apoc.*, XII, 9, et le Prince de ce monde jeté bas de *Jo.*, XII, 31; coïncidence d'autant plus frappante que dans les deux cas cette défaite du Diable est opposée à l'exaltation du Christ; cf. *Jo.*, XII, 32 et *Apoc.*, XII, 6. Mais il nous semble que notre interprétation des douleurs de l'enfantement rend plus plausible encore ce rapprochement.

Soumise aux attaques du Dragon, la Femme s'enfuit au désert (vv 6, 13-14). C'est Dieu qui lui a ménagé ce refuge pour qu'elle y soit nourrie « pendant un temps, des temps et la moitié d'un temps », ou encore « pendant 1 260 jours ». Autre détail qui souligne davantage encore l'intervention divine : pour voler au désert, la Femme a reçu les deux ailes du grand aigle. Toutes ces données sont évidemment symboliques. Mais que signifient-elles?

Le P. Braun (2) s'est livré à une argumentation subtile qui lui permet de découvrir en ce passage une allusion à l'Assomption de la Vierge. Il s'appuie sur l'expression de XII, 6 : la place préparée par Dieu (τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ); cette place ne serait pas le désert lui-même, mais un endroit déterminé du désert. Dans le Nouveau Testament, le verbe « préparer » (ἑτοιμάζω) est souvent employé avec une signification eschatologique; il est appliqué tantôt à la préparation que les hommes doivent s'imposer pour entrer en possession des biens célestes (*Mt.*, XXIV, 44; XXV, 10; *Lc.*, XII, 40; *Apoc.*, XXI, 2), tantôt à la préparation ou prédestination faite par Dieu lui-même de ces mêmes biens (*Mc.*, X, 43; *Mt.*, XX, 23, 25, 34, 44; 1 *Petr.*, I, 5; *I Cor.*, II, 9). Le texte le plus important est la promesse de Jésus en *Jo.*, XIV, 2 : « Je m'en vais vous préparer une place. » Il faudrait conclure de là que le « lieu préparé » où est introduite la Femme de l'Apocalypse s'identifie au ciel.

On doit reconnaître pour le moins que cette interprétation n'est pas la plus obvie. A supposer même (ce qui n'est pas certain du tout)

(1) Moins bien attestée (Koridethi, plusieurs manuscrits de la vieille latine, la syr. sin., la sahidique, nombre de Pères), la leçon « jeté bas » est cependant retenue par la Bible de Jérusalem. La leçon courante « jeté dehors » peut en effet résulter d'une harmonisation avec des passages tels que VI, 37; IX, 34 s.; XV, 6.

(2) *La Mère des Fidèles*, pp. 161-167.

qu'il faille distinguer « le lieu préparé » du désert lui-même, et non regarder les deux expressions comme synonymes, il reste que ce lieu est situé, non pas « dans la maison du Père » comme la place préparée par Jésus à ses disciples en *Jo.*, XIV, mais dans le désert. Or, dans la Bible, le désert, quand il revêt une signification religieuse, comme c'est le cas dans l'Apocalypse, évoque la traversée par les Hébreux du désert sinaïtique, prélude de leur entrée dans la Terre Promise. Dans l'Épître aux Hébreux, qui offre un grand nombre d'affinités avec l'Apocalypse Johannique, les chrétiens, en marche vers la félicité eschatologique, leur lieu de repos, sont comparés aux Israélites en marche vers la terre de Canaan (chap. III et IV). La traversée du désert est donc le symbole de leur existence terrestre, et l'entrée dans la Terre Promise la figure de leur béatitude céleste. Il nous semble difficile d'interpréter autrement les données de l'Apocalypse, et partant d'identifier au ciel lui-même le lieu préparé par Dieu dans le désert.

Ne faut-il pas d'ailleurs tenir le plus grand compte du contexte immédiat et des allusions scripturaires? La Femme reçoit les deux ailes du grand aigle pour voler au désert : cette image est empruntée à *Ex.*, XIX, 4 et *Deut.*, XXXII, 11 où Yahvé est censé porter son peuple à travers le désert vers la Terre Promise comme un aigle porte ses petits; en *Is.*, XL, 31, c'est à l'espérance d'un nouvel Exode qu'est lié le symbole d'ailes d'aigle données aux Israélites qui vont être rapatriés. Dans l'Apocalypse la référence à l'Exode ne peut faire de doute. La nourriture procurée à la Femme dans le lieu préparé par Dieu fait songer à la manne. Or, dans le quatrième Évangile (ch. VI), le prodige de la manne, rappelé par le miracle de la multiplication des pains opéré lui aussi dans le désert, est le type, non du bonheur du ciel, mais du sacrement de l'eucharistie. Il est vrai qu'à l'instar des *eaux vives* qui désignent tout à la fois la grâce et la félicité de l'au-delà, le symbole de la manne pourrait être lui aussi polyvalent; en *Apoc.*, II, 17, il peut désigner la récompense céleste plutôt que le sacrement (1). Mais on n'en saurait dire autant pour *Apoc.*, XII en raison de la précision chronologique des 1260 jours. Ces 1260 jours (ou un temps, des temps et les moitié d'un temps), au cours desquels la Femme est nourrie, sont empruntés à *Daniel* (VII, 25; XII, 7) où ils se réfèrent à la durée de la persécution d'Antiochus Épiphane. Ils représentent dès lors le temps d'épreuve antérieur à l'instauration parfaite du Règne de Dieu. En somme, c'est tout le contraire de l'éternité.

(1) Cf. F. M. Braun, *La Femme vêtue du soleil*, p. 658. Pour la polyvalence du symbole des eaux vives, cf. *Apoc.*, VII, 17; XXI, 6.

Il est tout à fait normal que le séjour de la Femme au désert soit marqué en même temps par l'épreuve et par des faveurs célestes, car ce fut là pareillement le cas pour les Hébreux au cours de leur traversée du désert sinaïtique.

La conclusion paraît obvie : la Femme nourrie par Dieu dans le désert, c'est l'Église chrétienne nourrie et protégée par Dieu au cours de son pèlerinage terrestre, en attendant la Parousie. Le banquet eucharistique n'est-il pas dans le Nouveau Testament un prélude du banquet céleste et de la Parousie (cf. *I Cor.*, XI, 26; *Mc.*, XIV, 25 par.)?

Ainsi donc, après avoir donné le Christ à l'humanité, le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance est devenu l'Église chrétienne. Comme tous les écrivains du Nouveau Testament, l'auteur de l'Apocalypse est persuadé que la coupure très nette entre les deux économies n'empêche pas la continuité de l'une à l'autre, car il s'agit d'un même dessein divin qui se réalise progressivement.

Ayant attaqué en vain le Messie et la Femme, sa Mère, le Dragon s'en prend maintenant aux chrétiens, « le reste de la descendance » de la Femme (v. 17). Il n'y a pas lieu de s'étonner de la distinction établie ici entre la collectivité comme telle (la Femme) et les membres de cette collectivité (les enfants de la Femme). Une distinction de même genre se remarque dans les écrits prophétiques entre l'épouse de Yahvé ou la Jérusalem idéale et les Israélites tenus pour ses enfants, et dans le Nouveau Testament entre l'Église et les fidèles (1) : l'Église comme telle ne peut être détruite ni même entamée par les attaques du Dragon : ne participe-t-elle pas au triomphe de son fondateur? Outre les textes johanniques, cf. *Mt.*, XVI, 19-20. Par contre les fidèles, aussi longtemps qu'ils sont ici-bas, ne sont pas soustraits aux embûches diaboliques, tout en ayant l'assurance de vaincre si leur foi est solide.

Ici une question nous paraît devoir être posée : faut-il se contenter pour les symboles de l'Apocalypse d'une signification générale du genre de celle que nous venons d'exposer, ou bien au contraire convient-il de voir dans les événements figuratifs qui s'y succèdent des allusions à éclairer par l'histoire de l'Église primitive? Nous pencherions volontiers vers la seconde branche de cette alternative, en précisant seulement que de telles allusions ne sauraient être qu'un point de départ

(1) Dans *Osée*, II, 4-7, les enfants d'Israël sont invités à plaider contre leur mère; dans le *Deutéronome* la pensée oscille entre la personnification et la réalité concrète, d'où l'alternance du *toi* et du *vous;* le *Cantique* fait une distinction du même genre entre Jérusalem, épouse de Yahvé, et les filles de Jérusalem.

et une explication partielle, puisque le séjour de la Femme au désert recouvre toute la durée du temps d'épreuve jusqu'à la Parousie. Voici ce qui nous paraît justifier cette manière de voir.

Le chapitre XIII met le lecteur en présence de la persécution dirigée contre l'Église par l'Empire romain. De plus, comme l'a bien vu Allo (1), cette grande épreuve est annoncée dès la fin du chapitre XII : quand le Dragon nous est montré se plaçant sur le sable de la mer (v. 18), la Mer (l'Occident) évoque la grande puissance païenne de l'Occident dont le Dragon va se servir. Par analogie, ce qui précède semble pouvoir être rapporté aux premières persécutions subies par l'Église du Christ, celles qui, selon les Actes, furent fomentées contre l'Église de Jérusalem.

Un certain parallélisme peut en effet être observé entre *Apoc.*, XII et *Act.*, XII où est racontée la persécution d'Hérode Agrippa qui amena la mort de Jacques et l'emprisonnement de Pierre. Il nous est dit que, grâce à la protection divine et portée sur les deux ailes du grand aigle, la Femme échappe aux poursuites du Dragon, comme autrefois le peuple élu, « porté » par Yahvé, fut délivré de ses oppresseurs égyptiens. Pareillement, aux approches de la Pâque (cf. *Act.*, XII, 8), Pierre est libéré miraculeusement de la prison, et A. Strobel a montré récemment (2) que les termes choisis pour décrire ce prodige sont probablement destinés à évoquer la nuit de la Pâque : cf. *Act.*, XII, 6 avec *Ex.*, XII, 12; *Act.*, XII, 7 avec *Ex.*, XII, 11; *Act.*, XII, 8 avec *Ex.*, XII, 11. A sa sortie de prison, Pierre « s'en va dans un autre lieu » (εἰς ἕτερον τόπον) qui n'est pas précisé (*Act.*, XII, 17), et qui normalement doit le soustraire aux coups de ses persécuteurs; cela correspond assez bien au « lieu préparé » par Dieu à la Femme pour lui servir de refuge et où elle s'enfuit. Le Dragon poursuit en vain la Femme et « vomit derrière elle un fleuve pour l'entraîner dans ses flots » (v. 15); Hérode fait chercher Pierre, et, ne le trouvant pas, fait exécuter les sentinelles qui l'ont mal gardé (*Act.*, XII, 19). La terre engloutit le fleuve que le Dragon lance contre la Femme (v. 16), allusion au châtiment de Coré, Datan et Abiram (*Num.*, XVI, 32), et peut-être aussi, comme la suggère le P. Dubarle en raison des attaches bibliques de la description de la Femme (3), au texte célèbre du Cantique : « Les

(1) *L'Apocalypse*, pp. 203-204.

(2) *Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. XII*, 3 *ff.*, *New Testament Studies*, April 1958, pp. 210-215.

(3) *La Femme couronnée d'étoiles*, p. 518. Nous ne tenons pas pour certain cette allusion au *Cantique*, mais ce qui ici encore en renforce la probabilité et en accroît l'intérêt, c'est que l'image de la submersion par un fleuve ou par les grandes eaux est traditionnelle dans la Bible et exprime chez les prophètes les dangers qui menacent le peuple de Dieu : *Is.*,

grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger » (VIII, 6). Hérode de son côté est frappé par l'ange du Seigneur; il devient la pâture des vers et expire (*Act.*, XII, 23).

Nous ne faisons intervenir ces allusions historiques qu'avec réserve et sans méconnaître le moins du monde qu'elles demeurent hypothétiques. D'autres peuvent encore être signalées (1). En tout cas des réminiscences voilées de cette sorte, qui sont de véritables devinettes, sont tout à fait conformes au genre apocalyptique. Si les correspondances que nous avons établies sont réelles, elles font partie de ces multiples relations qui unissent entre eux les écrits lucaniens et la tradition johannique.

Il reste bien entendu d'ailleurs que des allusions de cette sorte sont loin d'être l'essentiel de l'Apocalypse, qui veut être comme une philosophie chrétienne de l'histoire et donner aux oracles des anciens prophètes leur signification définitive.

L'Interprétation mariale.

Jusqu'ici nous avons expliqué le chapitre XII de l'Apocalypse en laissant de côté toute application à la Vierge Marie. Il semblerait même au premier abord que cette application soit devenue, sinon impossible, du moins beaucoup plus problématique, puisque nous avons supprimé la référence à la naissance de Jésus à Bethléem. Si ce que nous avons dit est exact, il faudrait regarder comme privée de portée réelle l'argumentation de B. J. Le Frois (2) tendant à démontrer que la Femme de l'Apocalypse ne saurait être que la Vierge Marie parce que son enfantement est physique et non pas métaphorique. En réalité, non seulement il est possible de conserver la perspective mariologique, mais nous sommes convaincu que notre exégèse permet de la fonder plus solidement.

Il s'en faut que cette interprétation mariale du chapitre soit unanime, tant chez les auteurs anciens que parmi les exégètes contem-

VIII, 6-8; XVII, 13; *Jer.*, LI, 55... En particulier A. Robert a souligné la ressemblance de vocabulaire entre *Cant.*, VIII, 6ᵃ-7ᵃ et *Is.*, XLIII, 2 où Yahvé promet en ces termes sa protection à son peuple qu'il va sauver de l'exil : « Si tu passes par les eaux, je serai avec toi, et par les fleuves, ils ne te submergeront pas; si tu marches au milieu du feu, tu ne seras pas brûlée, et la flamme ne te consumera pas. » (Cf. Bible de Jérusalem, *in h. l.*).

(1) Dans le passé, nombre de commentateurs ont proposé de voir dans la fuite de la Femme au désert une allusion au départ des judéo-chrétiens de Jérusalem pour Pella avant le siège de la cité sainte par Titus (EUSÈBE, *H.E.*, III, v, 3). S. Giet suggère que le fleuve qui sort de la gueule du Dragon « pourrait symboliser soit les nations qui affluent à Jérusalem, soit les troupes qui assiègent la ville sainte ou celles qui traversent la Pérée ». *L'Apocalypse et l'Histoire*, Paris, 1957, p. 111.

(2) *The Woman Clothed with the Sun*, pp. 145 et 217.

porains (1). Deux objections principales ont constamment été soulevées contre elle : les douleurs de l'enfantement ne sauraient convenir à l'événement de Bethléem (2); alors que Jésus est fils unique de Marie, la Femme de l'Apocalypse a d'autres enfants que le Messie (XII, 17). Or si, comme nous l'avons expliqué, les douleurs de l'enfantement et l'enfantement lui-même sont métaphoriques et se rapportent au Calvaire, ces difficultés tombent d'elles-mêmes, surtout pour qui se souvient du quatrième évangile où Marie au pied de la Croix est donnée pour mère par le Christ au disciple bien-aimé.

Mais constater que l'application à la Vierge est ainsi plus aisée, ce n'est pas pour autant avoir montré *qu'elle correspond à une intention réelle de l'auteur de l'Apocalypse.* Sur ce dernier point il convient d'être d'autant plus exigeant en fait de preuves que, répétons-le, le passage entier peut fort bien se comprendre en faisant abstraction de la mère historique du Christ. Il se peut que l'hymne de Qumrân cité plus haut nous fournisse un exemple d'une mère métaphorique du Messie personnel.

La double référence à *Is.*, VII et à *Gen.*, III, 15 incline assez à supposer que l'auteur a songé à une femme en chair et en os, à une mère réelle, et donc à Marie, et pas seulement à une personnification du peuple de Dieu. Mais cet argument n'a rien de péremptoire (3).

(1) L'histoire de l'interprétation ancienne est esquissée par Le Frois, *The Woman*, pp. 11-61. La majorité des Pères, tant en Orient qu'en Occident, semble avoir été en faveur de l'interprétation collective, et non mariale, d'*Apoc.*, XII. Peut-on dire que déjà Irénée a vu Marie dans la Femme de l'Apocalypse? Peut-être. Cf. à ce sujet F. M. Braun, *La Femme vêtue du soleil*, p. 642.

(2) Ce fut là l'objection principale des anciens auteurs contre l'application à Marie. Œcumenius, qui tient pour l'interprétation mariale du chapitre XII de l'Apocalypse, voit dans les douleurs de l'enfantement la torture morale endurée par Marie avant que Joseph n'ait été instruit par un ange (cf. son texte dans Le Frois, p. 45). L. Cerfaux regarde ces souffrances comme une pure formule et une simple allusion littéraire aux anciens oracles (*Eph. Theol. Lov.*, 1955, p. 31). Mais alors comment expliquer l'insistance de l'auteur sacré à souligner la souffrance en renchérissant sur les oracles qu'il exploite? Se plaçant à un point de vue strictement biologique, un savant de l'Université de Vienne a soutenu que même une maternité virginale n'exclut pas forcément les douleurs inhérentes à un enfantement ordinaire. (A. Mitterer, *Dogma und Biologie der hl. Familie, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Wien, 1952, pp. 119-124. Cf. Le Frois, p. 313, note 2.) Même s'il en est ainsi, l'application du texte de l'Apocalypse à la naissance de Bethléem demeure quasi impossible pour toutes les raisons exposées plus haut.

(3) Avant le P. Braun et Mgr Cerfaux, le cardinal Newman avait lui aussi exploité la référence à *Gen.*, III, 15 pour justifier l'application à Marie d'*Apoc.*, XII : « If the dragon of St John is the same as the serpent of Moses, and the man-child is « the seed of the woman », why is not the woman herself she whose seed the man-child is? And if the first woman is not an allegory, why is the second? If the first woman is Eve, why is not the second Mary? » (*Difficulties of Anglicans*, New York, 1930, vol. III, pp. 58-59.) Sur cette argumentation cf. D. J. Unger, *Cardinal Newman and Apocalypse XII*, dans *Theological Studies*, 1950, pp. 356-367. S'il est vrai comme le démontre Unger, qu'aux yeux de Newman la femme de *Gen.*, III, 15 est non pas Eve, comme le laisserait supposer le texte qui vient d'être cité, mais véritablement Marie, l'argument a certes beaucoup plus de force.

Alors que le texte des LXX en *Is.*, VII parle de « la Vierge » (ἡ παρθένος) enceinte de l'Emmanuel, et que Matthieu (I, 23), et Luc sans doute aussi (cf. I, 27-31), ont exploité cet oracle sous cette forme quand ils l'ont appliqué à Marie, l'Apocalypse parle, non pas de la Vierge, mais de la Femme. En outre il y a l'hymne de Qumrân qui renvoie peut-être lui aussi à *Gen.*, III, 15 et à *Is.*, VII, et néanmoins la Femme qu'il mentionne n'en demeure pas moins un personnage allégorique.

Cependant l'Apocalypse est un livre chrétien; il est difficile d'admettre qu'un chrétien, à plus forte raison si ce chrétien est l'apôtre Jean, l'auteur du quatrième évangile, a pu évoquer la Mère du Messie en oubliant Marie, la Mère de Jésus. En fait la meilleure justification de la portée mariale d'*Apoc.*, XII, nous paraît résider dans son rapport avec la scène johannique de Marie au pied de la Croix, ainsi que l'a fort bien mis en relief le P. Braun. Là encore d'ailleurs il convient de se montrer rigoureux dans la comparaison que l'on institue entre les deux passages.

Ils se rapprocheraient de manière beaucoup plus manifeste s'il était certain que le quatrième évangile met la Passion du Christ en relation avec le Protévangile comme le fait l'Apocalypse. Mais cette référence peut-elle être prouvée (1)? Des textes comme VIII, 44; XIII, 2, 27, ou encore *I Jo.*, III, 8 ne suffisent nullement à l'établir. Et peut-on, sans cercle vicieux, recourir à l'Apocalypse pour introduire cette donnée en *Jo.*, XIX, 25-27, si ensuite on se sert de ce dernier passage pour interpréter mariologiquement *Apoc.*, XII? Dans le débat délicat qui nous occupe, mieux vaut ne pas faire appel à une ressemblance insuffisamment démontrée entre le quatrième évangile et l'Apocalypse.

Il n'en reste pas moins tout à fait légitime de rattacher l'Apocalypse à l'ensemble de la tradition johannique. Car, quelle que soit la position que l'on adopte en ce qui touche l'unité d'auteur du quatrième Évangile, des Épîtres dites johanniques et de l'Apocalypse, ces écrits appartiennent sans contredit à la même école, ce qui fait qu'on est en droit de les éclairer les uns par les autres. Le Christ n'est appelé explicitement « Logos » que dans le quatrième Évangile, la Iª Johannis et l'Apocalypse, et nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament; le thème de l'eau vive est commun à l'évangile de Jean et à l'Apocalypse, et il ne se retrouve pas ailleurs; le texte de *Zach.*, XII, 10 « ils verront celui qu'ils ont transpercé » est exploité pareillement en *Jo.*, XIX, 37 et en *Apoc.*, I, 7 dans une traduction différente de celle des LXX et

(1) C'est là la principale critique formulée par plusieurs auteurs (J. Giblet, Van den Bussche) contre le livre si attachant du P. Braun. Ces objections sont reproduites dans *La Mère des Fidèles*, 2e édition, pp. 197-200.

qui ne se lit que dans ces deux passages. Il serait facile d'allonger cette liste. Or on constate un phénomène tout à fait semblable si on compare *Apoc.*, XII et *Jo.*, XIX, 25-27.

En *Jo.*, XIX, 25-27 trois traits caractérisent la mère de Jésus qui ne se retrouvent pas dans les autres évangiles, y compris l'évangile de saint Luc, le plus abondant sur la Sainte Vierge : 1° L'insistance avec laquelle la mère de Jésus est appelée « Femme ». La coïncidence à cet égard entre les deux scènes de Cana et du Calvaire trahit une intention qui doit être d'ordre doctrinal. En particulier, ainsi que le note R. Murphy (1), c'est en tant qu'elle est la Femme en quelque sorte par excellence que Marie est donnée comme mère à saint Jean; 2° elle a donc d'autres enfants que Jésus : le Sauveur lui-même donne pour fils à Marie son disciple bien-aimé; 3° cette maternité spirituelle de Marie est liée au Golgotha.

Or il se trouve que ces traits caractérisent semblablement la Mère du Messie de l'Apocalypse : elle aussi est appelée Femme, fait d'autant plus remarquable, répétons-le, que l'auteur a sans doute songé à la *Vierge* d'Isaïe; elle aussi a d'autres enfants que le Messie; enfin à elle aussi est attribué un enfantement métaphorique qui est lié à la Croix. Si l'on ajoute que la scène de *Apoc.*, XII, 9-12, avec la défaite de Satan, sa chute sur la terre et la voix céleste qui se fait entendre pour célébrer le triomphe de Dieu et du Christ rappelle de très près *Jo.*, XII, 28-32 (voix céleste en liaison avec la défaite du Diable et la glorification de Jésus), il devient indubitable que nous sommes en présence, là encore, d'une *tradition proprement johannique*, commune à l'Évangile et à l'Apocalypse.

Il nous faut maintenant regarder de plus près *Jo.*, XIX, 25-27. P. Gächter (2) et le P. Braun ont eu raison d'attribuer à cette scène une portée théologique. Il ne peut s'agir uniquement d'un geste de piété filiale du Christ à l'égard de sa mère : c'est *d'abord* le disciple bien-aimé qui est confié à Marie (et non Marie au disciple), et cela en dépit de la présence probable de la propre mère de Jean au pied de la Croix. D'ailleurs les événements qui encadrent cet épisode ont tous une portée messianique et accomplissent les Écritures, ce qui autorise à penser qu'il en est de même de celui-ci.

Il n'est d'ailleurs pas aisé de décider à quel oracle de l'Ancien Testament l'auteur songe dans le cas présent. Plus haut nous avons jugé peu probable la référence à *Gen.*, III, 15. Mais Hoskyns (3) et

(1) *Theological Studies*, 1949, p. 571.
(2) *Maria im Erdenleben*, Innsbruck-Wien-München, 1954, pp. 201-226.
(3) *The Fourth Gospel*, London, 1947, pp. 529-530.

R. H. Lightfoot (1) orientent notre esprit dans une autre direction. Hoskyns estime que Marie dans cet épisode est la figure de l'Église, Mère spirituelle des chrétiens. Cette interprétation est bien séduisante : s'il est vrai, comme le suggère M. Dibelius (2), que le disciple bien-aimé représente les chrétiens qui aiment Jésus et gardent ses commandements, n'est-il pas indiqué de faire de Marie également un personnage représentatif? Et comme tout le contexte de cette scène a trait à l'Église et aux sacrements qui doivent prolonger sur la terre l'action salvifique du Fils de Dieu incarné, l'interprétation ecclésiologique de *Jo.*, XIX, 25-27 a toute chance de correspondre à la véritable pensée de l'auteur sacré.

Par une autre voie, R. H. Lightfoot nous conduit au même résultat. Il met cette scène en liaison avec la comparaison de la femme qui enfante de XVI, 21 : de part et d'autre, il est question de femme, de maternité, de l'heure. Et comme XVI, 21 est lui-même un renvoi à l'enfantement métaphorique de Sion annoncé par les oracles isaïens (notamment *Is.*, XXVI, 26-27 et LXVI, 7-9), il est tentant de conclure que, dans la pensée de l'évangéliste, ce sont ces oracles qui s'accomplissent quand Marie souffre au pied de la Croix des douleurs fécondes comme celles d'un enfantement et que le Christ lui donne pour fils tous ses disciples en la personne de saint Jean. Telle la Sion des prophètes, Marie se voit ainsi attribuer une progéniture qu'elle n'a pas enfantée. En d'autres termes, c'est en vertu des mêmes présupposés qu'en XVI, 21 le Christ compare sa Passion à l'enfantement d'une femme, et en XIX, 25-27 donne à sa propre mère l'appellation tout à fait insolite de femme en lui assignant une maternité d'ordre spirituel.

Si cette exégèse est exacte, les liens les plus profonds rattachent *Jo.*, XIX, 26-27 à la Femme qui enfante dans les douleurs d'*Apoc.*, XII. Même s'il est vrai que, dans cette dernière péricope, c'est principalement le peuple de Dieu personnifié qui est visé, il nous apparaît maintenant presque impossible que l'auteur n'ait pas en même temps songé à la Vierge Marie, puisque le quatrième évangile atteste que Jean, déjà à Cana, et surtout au Calvaire, a contemplé en Marie la *Femme* dont les oracles prophétiques avaient annoncé l'enfantement merveilleux, la Sion idéale des temps eschatologiques.

En d'autres termes ce sont les oracles d'*Is.*, XXVI, 17 et LXVI, 7-9,

(1) *St John's Gospel*, Oxford, 1956, p. 317.

(2) *Joh.*, 15, 13. *Eine Studie zum Traditionsproblem des johannes-Evangeliums*, dans *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen, 1927, pp. 178-180. Il semble que déjà Origène a vu en saint Jean donné comme fils à Marie le représentant de tous les chrétiens. Cf. *La Mère des Fidèles*, pp. 101-102.

exploités pareillement par *Jo.*, XVI, 21-22 et par *Apoc.*, XII, 6-7 (plutôt que *Gen.*, III, 15, dont on ne trouve pas de trace très nette dans le quatrième évangile), qui constituent le lien entre les deux écrits. Et en somme ces mêmes textes de l'Ancien Testament qui dans notre première partie nous ont servi à établir le caractère métaphorique de l'enfantement du Messie, ce sont eux encore qui nous paraissent justifier le mieux l'application du chapitre XII de l'Apocalypse tout à la fois à l'Église et à Marie.

Il est aisé du reste de constater comment ces prophéties ont été transformées et amalgamées pour être adaptées à l'expression d'une vérité proprement chrétienne. Dans la petite apocalypse d'*Isaïe* (XXVI, 16-18), la communauté postexilienne se plaint d'avoir éprouvé en vain des douleurs d'enfantement qui n'ont pas donné le salut à la terre. *Is.*, LXVI, 7-9 célèbre la naissance soudaine d'un nouveau peuple de Dieu sans douleurs d'enfantement. Jean, qui sait que l'enfantement du peuple nouveau a eu pour condition le Calvaire, parle dans son Apocalypse de douleurs atroces d'enfantement aboutissant à la naissance métaphorique du Christ et des chrétiens; il décrit la Mère du Messie en se souvenant de Marie qui, par le Christ crucifié, avait été donnée pour mère à saint Jean.

Ce qui ressort de l'exposé qui précède, c'est que la doctrine mariale johannique (si l'on peut ainsi désigner ce qui ressemble plutôt à de rapides suggestions) se fait jour en un contexte essentiellement ecclésiologique : la réflexion théologique sur le rôle joué par Marie dans le plan divin paraît liée à la pensée du peuple de Dieu de l'Ancien Testament, et de l'Église qui en est le prolongement.

Il en va de même, semble-t-il, quoique à un degré moindre, dans l'évangile selon saint Luc (1). C'est ainsi qu'en Luc, I, 28-33 l'annonce faite à Marie de la conception en son sein du Sauveur du monde est calquée sur la proclamation faite par Sophonie (III, 14-17) à la fille de Sion de la présence au milieu d'elle (ou dans son sein) de Yahvé, son Sauveur. Le Magnificat est beaucoup plus que l'action de grâces de la Vierge : Marie y incarne Israël; aussi remercie-t-elle, ou bien en usant volontiers d'expressions qui dans l'Ancien Testament sont employées en fonction d'Israël (cf. par ex. I, 46^{b} et *Hab.*, III, 18; I, 47 et *Dt.*, XXVI, 7; I, 48 et *Mal.*, III, 11; I, 49 et *Dt.*, X, 21), ou bien en s'identifiant à la collectivité des pauvres et des humbles, portion privilégiée du peuple choisi (vv. 51-53), ou bien enfin en remontant jusqu'à

(1) Les données qui suivent sont en grande partie empruntées à R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957.

Abraham, Père des croyants et point de départ d'Israël, comme Marie en est le point d'aboutissement. *Peut-être* convient-il d'alléguer également en ce sens la parole de Siméon à Marie (II, 35), « Un glaive transpercera ton âme », s'il est vrai que cette prophétie, faisant allusion à *Ez.*, XIV, 17 : « Un glaive passera à travers la terre (= Israël) », vise Israël à travers Marie : « Le Messie sera pour le peuple élu un signe de contradiction (I, 34), une pierre d'achoppement. Sa parole, comme un glaive de jugement, mettra division en Israël; la vie de Marie, fille de Sion, sera mystérieusement atteinte par cette transfixion » (1).

Une fois de plus il nous est ainsi donné de constater la parenté des deux traditions lucanienne et johannique. Il y a d'ailleurs entre elles une différence remarquable : tandis que les récits de l'enfance de saint Luc mettent surtout en relief la grandeur du rôle de Marie dans le mystère de l'Incarnation, paradoxalement le grand théologien de l'Incarnation du Verbe qu'est saint Jean s'est attaché exclusivement à souligner le rôle de Marie dans le mystère de la Rédemption; *Apoc.*, XII ne fait pas exception, puisque, comme on l'a vu, l'enfantement mentionné par ce chapitre est à rattacher au Calvaire. Tout se passe comme si Jean avait voulu compléter sur ce point les suggestions de saint Luc, dont il a certainement influencé l'évangile, et tout particulièrement les récits de l'enfance, dans une mesure d'ailleurs difficile à déterminer.

***

Conclusion

Tout lecteur attentif de l'Apocalypse ne saurait manquer d'être étonné par le chapitre XII. Le chapitre V l'a mis en présence du Christ immolé et glorieux qui prend en main pour l'ouvrir le livre des destinées. Et les septénaires des sceaux et des trompettes qui suivent le conduisent indubitablement jusqu'à la fin du monde et au jugement général (cf. notamment XI, 15-18). Or voici que le chapitre XII le ramène à la naissance (métaphorique) et à l'exaltation céleste du Christ. Ainsi que nous avons eu l'occasion de le dire ailleurs (2),

(1) R. Laurentin, *Luc I-II*, p. 90. Cette exégèse demeure problématique. Nous nous demandons si le texte très johannique de *Luc*, II, 25-35 ne gagnerait pas à être expliqué *d'abord* à partir des données johanniques; la parole de Siméon sur Marie serait un prélude à *Jo.*, XIX, 25.

(2) *Le chapitre X de l'Apocalypse, son apport dans la solution du problème eschatologique du Nouveau Testament*, Communication faite au Congrès Biblique International de Bruxelles, 25-30 août 1958 (à paraître).

l'explication de ce recommencement et de ce retour en arrière est à chercher, non pas dans un amalgame de documents divers qu'il conviendrait de dissocier, mais dans la conception que se fait l'auteur de l'Apocalypse de l'histoire religieuse du monde, conception qui offre des analogies frappantes avec celle de saint Luc, telle que l'a exposée H. Conzelmann (1).

Comme saint Luc, saint Jean distingue deux grandes étapes dans l'histoire religieuse de l'humanité, qu'on peut appeler le temps des juifs et le temps des nations, ou encore, pour employer une terminologie semblable à celle de Conzelmann, le temps d'Israël et le temps de l'Église. Les septénaires des sceaux et des trompettes concernent avant tout, quoique non exclusivement, le peuple juif, dont la destinée est décrite surtout à la lumière de la catastrophe de Jérusalem (désormais un fait historique passé), et ensuite prophétisée, dans ses grandes lignes, pour l'époque ultérieure jusqu'à la fin des temps. Nous nous permettons de renvoyer ici à l'exégèse que nous avons proposée du chapitre XI (2).

Introduit tel un coin entre la sixième et la septième trompette, le chapitre X raconte une nouvelle investiture prophétique et annonce une nouvelle série d'événements, ceux qui ont trait à l'Église chrétienne considérée surtout dans ses rapports avec les nations, et tout d'abord avec l'Empire romain. Or ces événements commencent au chapitre XII où le Christ glorieux n'est plus salué des titres juifs de Lion de Juda et de Racine de David (v, 5), mais célébré comme celui qui doit paître les nations avec une verge de fer. La femme qui apparaît alors au voyant est, ainsi qu'on l'a noté plus haut, le peuple de Dieu idéal de l'Ancien Testament qui, après avoir donné le Christ au monde, devient le peuple chrétien, l'Église. Son enfantement douloureux se réfère à la Passion du Christ, prélude obligé de sa Résurrection et de l'apparition de l'Église. Nous constatons donc que cette vision est admirablement située : c'est elle qui fait la transition entre le temps d'Israël et celui de l'Église.

L'interprétation mariale s'inscrit d'elle-même tout naturellement dans ce contexte d'ensemble. S'il est vrai que, dans le quatrième évangile, Marie appelée par son Fils « femme » se voit attribuer l'enfantement métaphorique et miraculeux de la Femme-Sion, celui précisément que décrivent les premiers versets du chapitre XII de l'Apocalypse, l'application de ce dernier passage à la Vierge Marie

(2) *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas.* Tübingen, 1957.

(1) *Essai d'interprétation du chapitre XI de l'Apocalypse,* dans *New Testament Studies,* April 1958, pp. 183-200.

va presque de soi. Considérée du point de vue de la structure générale de l'Apocalypse, elle paraît même revêtir à partir de là une signification nouvelle. S. Paul ne dit-il pas que « quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils *né d'une femme*, né sous la Loi »? (*Gal.*, IV, 4.) Dans le plan divin de salut, cette femme joue donc un rôle essentiel que l'Apôtre ne fait qu'insinuer sans s'y arrêter, mais que la tradition chrétienne subséquente devait élucider. En effet, le mystère de la Rédemption, qui est essentiellement un mystère de solidarité, suppose que le Fils partage notre condition charnelle.

La femme qui est mère du Christ se trouve être ainsi au centre de l'histoire du salut, et c'est bien cette place centrale que lui assigne le chapitre XII de l'Apocalypse. On y voit comment, grâce à elle, s'opère le passage de l'économie de la Loi à celle de la grâce, pour user de la terminologie paulinienne. En soi les deux économies sont nettement distinctes, voire opposées, comme sont distincts Israël et le peuple chrétien. Mais la continuité de l'une à l'autre est cependant parfaite. C'est précisément la Vierge Marie qui assure cette continuité, car, ayant d'abord appartenu à l'économie de la Loi, elle entre dans l'économie chrétienne en donnant au monde le Christ.

Paris. A. FEUILLET, P.S.S.

LES MANUSCRITS DE QUMRÂN ET L'ARCHÉOLOGIE

Les discussions autour des manuscrits de Qumrân ne se calment pas et des hypothèses nouvelles et contradictoires sont sans cesse proposées. Naturellement, ces hypothèses se réclament toutes de l'examen des textes. Mais ces textes ont été trouvés dans un certain entourage matériel, qui peut aider à les expliquer. J'avais naïvement espéré que les recherches entreprises dans les grottes de la falaise de Qumrân et dans les ruines de Khirbet Qumrân calmeraient cette fièvre, et que l'archéologie, en fournissant quelques données objectives, fixerait des limites à l'ingéniosité des interprètes. Beaucoup se sont accommodés de ces limites, mais d'autres les ont transgressées et, dans certaines publications récentes, l'archéologie est fort maltraitée, et les archéologues aussi.

Voici quelques citations. S. Zeitlin ignore superbement l'archéologie : « Thus it is evident that archaeology as well as palaeography cannot serve us in dating the Hebrew Scrolls » (1). Dans un article paru après sa mort, R. Dussaud décide : « La date basse de 70 de notre ère, généralement adoptée pour tous les textes des grottes, est une erreur manifeste » (2). J'encours de J. L. Teicher une condamnation d'ensemble : « The reconstruction of the history of Qumran by Father de Vaux is fictitious and the archaeological evidence which he has supported it is perplexing... Father de Vaux's date of 68 for the hiding of the Scrolls in the Qumran caves is untenable » (3). P. Kahle est moins tranchant — parce qu'il sait davantage — mais il est tout aussi opposé : « Es wird, glaube ich, nötig sein, den archäologischen Befund in Khirbet Qumran in mancher Hinsicht anders zu denken, als es die Ausgräber getan haben » (4). G. R. Driver demande aux archéologues de « reconsidérer » la date de 68 ap. J.-C. comme celle de la destruction de Khirbet Qumrân (5). D'autres, moins savants, sont moins courtois. R. Lacheman ne voit dans mes rapports de

(1) S. Zeitlin, *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship*, 1956, p. 88.
(2) R. Dussaud, dans *Syria*, XXXV, 1958, p. 3.
(3) J. L. Teicher, dans *The Times Literary Supplement*, 21 mars 1958.
(4) P. Kahle, dans *TLZ.*, LXXXII, 1957, col. 647.
(5) Communication à la *Society for Old Testament Study*, juillet 1957.

fouilles que des romans policiers : « The stories of the archaeologists hot in the pursuit of Bedouins finding (or planting?) documents in the caves are at the best Sherlock Holmes type of detective stories and look quite different from the sober archaeological reports one expects » (1). H. del Medico les compare aux récits de pèlerins du Moyen Age : « Les résultats des fouilles n'ont pas encore été tous publiés, mais, quand on lit ou entend les explications qui sont fournies aux voyageurs, on se croirait revenu au moyen âge. Involontairement, on pense aux histoires racontées aux pèlerins russes (Ignace de Smolensk, Antoine de Novgorod et autres) qui visitaient alors la Terre Sainte et dont la crédulité était systématiquement exploitée... Que de telles méthodes aient été employées au moyen âge pour exploiter la crédulité des pèlerins, on le comprend et on en sourit; mais qu'elles soient rééditées au milieu du xx^{e} siècle, par des savants, c'est difficile à admettre » (2).

Je n'ai pas conscience que mes rapports de fouilles soient ni des « detective stories » ni des guides pour pèlerins russes et je ne suis pas responsable de l'utilisation que d'autres en font. Mais je suis sensible à l'invitation que des savants que j'estime m'adressent de « reconsidérer » mes conclusions archéologiques. C'est d'ailleurs ce que chaque fouilleur fait de lui-même tant qu'il travaille sur un site et que des éléments nouveaux sortent de terre. Les lecteurs de mes rapports savent qu'en plusieurs cas j'ai changé d'opinion et, sur bien des points, je n'ai émis que des hypothèses, auxquelles on ne doit pas accorder plus de certitude que je ne fais. Tout bien « reconsidéré », il reste quelques conclusions de l'archéologie que je juge valables, qui ont été acceptées par la plupart des interprètes des textes de Qumrân et que je rassemble ici, en répondant aux critiques qui leur ont été faites.

1. *Authenticité des manuscrits.*

La découverte initiale a été faite dans la grotte 1 par des Bédouins en 1947 (3). Cette grotte a été repérée et elle a été fouillée par les

(1) R. Lacheman, dans *JQR.*, XLIV, 1953-54, p. 290.

(2) H. del Medico, *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, 1957, pp. 97 et 100.

(3) Certaines hésitations sur cette date ont été exprimées depuis la publication par W. H. Brownlee, dans *JNES.*, XVI, 1957, pp. 236-239, d'une déclaration attribuée à Muhammed edh-Dhib : la découverte aurait eu lieu en 1945, Muhammed ne parle que d'un rouleau qu'il aurait emporté pour y couper des courroies de sandales et qu'il aurait gardé deux ans dans un sac de cuir avant qu'il soit offert à un antiquaire. La déclaration a été recueillie en octobre 1956 par Mr. Khoury, de Bethléem, qui envoya une traduction anglaise à Brownlee, et seulement ensuite, à la demande de celui-ci, une copie de l' « original » arabe

archéologues en 1949, ils y ont encore ramassé beaucoup de fragments (1). J'ai eu comme ouvrier en 1952 le Bédouin qui était entré le premier dans la grotte, Muhammed edh-Dhib, et je lui ai fait raconter son histoire devant ses camarades, qui contrôlaient son récit. On ne peut pas rejeter le témoignage des Bédouins et le mien. On ne peut pas nier le fait que certains fragments que nous avons retirés de la grotte appartiennent à des manuscrits qui ont été vendus par les Bédouins comme provenant de cette grotte (2).

En février 1952, les Bédouins ont découvert la grotte 2 et nous sommes arrivés après eux. La grotte avait été vidée jusque dans ses moindres recoins, mais nous avons encore trouvé deux fragments écrits dans les déblais rejetés à l'extérieur par les fouilleurs clandestins (3). Nous avons alors fait l'exploration de la falaise rocheuse sur huit kilomètres de long et nous y avons découvert la grotte 3, dont l'entrée était bouchée, qui n'avait jamais été touchée par les Bédouins et qui a livré les rouleaux de cuivre et des fragments sur peau et sur papyrus (4).

En septembre 1952, les Bédouins trouvèrent la grotte 4, non plus dans la falaise rocheuse mais dans la terrasse de marne, tout près de Khirbet Qumrân. Nous avons délogé les Bédouins et déterré nous-mêmes des centaines de fragments, et beaucoup appartiennent aux mêmes manuscrits dont d'autres morceaux furent vendus par les Bédouins (5). Tout près de là, nous avons alors découvert la grotte 5 que personne n'avait repérée et qui contenait des fragments d'une douzaine de manuscrits ensevelis sous plus d'un mètre de dépôt. De

qui est reproduite dans *JNES.*, *l. c.*, pl. XXXVI. Je ne puis cacher les doutes que ce document m'inspire. Il n'est pas écrit par Muhammed : il est tapé à la machine; il n'est pas signé par lui : c'est Mr. Khoury (cf. p. 238) qui a écrit au bas du texte la date et le nom du Bédouin. La critique interne indique que le texte n'a même pas été dicté par Muhammed : aucun Bédouin ne commencerait son récit par « En l'année 1945... », il dirait, après avoir compté sur ses doigts, « il y a 8, ou 10, ou 11 ans ». Pour imaginer que le rouleau pouvait servir à faire des courroies de sandales, il faut penser à du cuir et n'avoir jamais vu ni touché un manuscrit de la Mer Morte, écrit sur des peaux minces et devenues très fragiles : Muhammed, qui a manié le manuscrit, n'a pas pu avoir cette idée tout seul. Enfin, il est étrange, pour le moins, qu'un Bédouin garde pendant deux ans, dans un sac de peau dont il a sans cesse besoin, un objet dont il ne se sert pas et dont il ignore la valeur. Cette déclaration est suspecte d'avoir été « arrangée » (je ne veux pas décider si elle l'a été par Mr. Khoury ou par Muhammed, ou par la collaboration inconsciente de l'un avec l'autre), elle a été obtenue à la fin de 1956, elle ne vaut pas contre le témoignage qui a été donné beaucoup plus tôt et spontanément à Mr. Harding (cf. *Discoveries in the Judaean Desert*, I, p. 4) et qui m'a été répété en 1952.

(1) Ils sont publiés dans D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert, I), 1955.

(2) Cf. *ibid.*, à propos des textes **5, 33, 35** et p. 4.

(3) *RB.*, LX, 1953, p. 553.

(4) *Ibid.*, pp. 555 ss.

(5) *Ibid.*, p. 86. Les textes de Samuel publiés par F. M. Cross, *BASOR.*, **132**, pp. 15 s.; cf. Id., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1958, p. 31, ne sont qu'un exemple entre bien d'autres.

la petite grotte 6, trouvée à peu près en même temps que la grotte 4, nos ouvriers ont encore retiré quelques fragments.

Pendant la campagne de fouille à Khirbet Qumrân en 1955, nous avons reconnu, sur les flancs de la terrasse marneuse qui porte les ruines, les grottes 7 à 10, que personne n'avait soupçonnées jusqu'alors. Elles étaient presque entièrement écroulées dans le ravin, mais elles conservaient quelques ostraca ou quelques fragments inscrits sur peau ou sur papyrus (1).

En 1956, les Bédouins ouvrirent la grotte 11. Nous les avons suivis et y avons encore recueilli des fragments (2).

Toutes les grottes de la région de Qumrân où les Bédouins disent avoir trouvé des manuscrits ont donc été identifiées par nous et chacune nous a livré au moins quelques fragments écrits. Nous avons découvert nous-même les grottes 3, 5, 7, 8, 9, 10, qui contenaient des fragments du même genre. Il n'y a aucun doute possible : les manuscrits sont authentiques, ils ont vraiment été trouvés dans les grottes, ils n'y ont pas été « plantés ». On s'émerveille que R. Lacheman ait pu encore écrire en 1954 : « The fact still remains that not a single document has been found by an archaeologist » (3) et que S. Zeitlin ait pu encore demander en 1957, à propos des rouleaux de la grotte 1 : « Were they indeed discovered by Bedouin, or were they planted in the cave to be discovered later, and hence the entire discovery is a hoax? » (4).

2. *Ancienneté des manuscrits.*

A ce même endroit, S. Zeitlin se défend d'avoir jamais nié l'authenticité des manuscrits. Il dit seulement que ce sont des compositions médiévales déposées récemment dans les grottes et il parle de « mystification ». Cela est simplement absurde. La supposition est exclue par les circonstances des découvertes, que je viens de rappeler et, si S. Zeitlin récuse le témoignage des Bédouins, je lui demande de croire au moins celui des archéologues. Cela est exclu aussi par l'état dans lequel ont été trouvés ces documents : presque tous sont très endommagés et portent les traces d'un très long séjour en terre ou à la merci des rongeurs, des insectes et des vers. Cela est exclu enfin par les trouvailles faites dans les mêmes grottes que les manuscrits.

(1) *RB.*, LXIII, 1956, pp. 572-573.
(2) *Ibid.*, pp. 573-574.
(3) *JQR.*, XLIV, 1953-54, p. 270.
(4) *JQR.*, XLVII, 1956-57, p. 267.

On a retrouvé des linges. D'après les Bédouins, les grands rouleaux de la première découverte étaient enveloppés dans certains de ces linges. S. Zeitlin objecte (1) que les archéologues n'ont pas vu ces manuscrits ainsi enveloppés; c'est vrai, mais nous avons trouvé un fragment de rouleau, malheureusement réduit par l'humidité à une masse noire et compacte, enveloppé dans un linge (2). Quoi qu'il en soit, ces linges trouvés en même temps que les manuscrits doivent, jusqu'à preuve du contraire, être estimés à peu près contemporains du dépôt des manuscrits dans les grottes. Certains ont été traités par la méthode du Carbone 14 : la date obtenue est 33 ap. J.-C., plus ou moins 200 ans (3). On peut sourire de cette marge et souligner l'incertitude des datations par le Carbone 14 (4), mais cette incertitude a des limites et le procédé n'aurait pas donné une date de l'époque romaine pour des linges qui auraient été modernes. Les tissus sont anciens. L'étude technique et comparative des linges de la grotte 1 a d'ailleurs été faite par Mrs. Crowfoot, qui conclut que la date proposée par les archéologues pour ce dépôt, la fin du I^er^ siècle de notre ère, est « fully compatible with all the observations made on the linen » (5).

On a trouvé de la poterie. Sauf dans la grotte 5, qui ne contenait aucun tesson, dans toutes les autres grottes les manuscrits ont été recueillis en même temps que de la poterie. D'après le récit des Bédouins les premiers grands manuscrits étaient dans des jarres. S. Zeitlin objecte une fois de plus (6) que les archéologues n'ont pas vu les manuscrits enfermés dans les jarres; c'est encore vrai, mais ils ont vu le morceau d'un rouleau enveloppé dans un linge et adhérant à la partie supérieure d'une jarre brisée (7). Mais je retiens seulement qu'il y avait, dans les grottes, des manuscrits et de la poterie. Naturellement, cela ne signifie pas que les manuscrits doivent nécessairement être contemporains de la poterie. Même si l'on admet — comme je le fais — que certains de ces manuscrits étaient conservés dans certaines de ces jarres (8), il reste que des manuscrits anciens peuvent avoir été mis dans des jarres neuves, et inversement que des manuscrits récents

(1) *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship*, p. x.
(2) Cf. G. L. Harding dans *Qumran Cave I*, p. 7 et pl. I, 8-10.
(3) *BASOR.*, **123**, oct. 1951, p. 25.
(4) S. Zeitlin, *The Dead Sea Scrolls...*, p. 88.
(5) G. M. Crowfoot, dans *Qumran Cave I*, p. 27.
(6) *The Dead Sea Scrolls...*, pp. x et 86.
(7) Cf. *Qumran Cave I*, p. 7 et pl. I.
(8) On a de nombreux témoignages anciens sur ce mode de conservation des documents : cf. R. de Vaux, *RB.*, LVI, 1949, pp. 591-592; J. T. Milik, *Biblica*, XXXI, 1950, pp. 505-506; B. Couroyer, *RB.*, LXII, 1955, pp. 76-81.

peuvent avoir été placés dans de vieilles jarres. H. del Medico demande : « Qui n'a chez lui quelque assiette ou autre poterie ayant appartenu à ses grands-parents? » (1). Bien sûr! Mais je demanderai à H. del Medico s'il n'a chez lui rien que des assiettes datant de son grand-père. Or, la poterie recueillie dans les grottes est très abondante, et parfois dans la même grotte : au moins 50 jarres et autant de couvercles, au moins 3 bols, une marmite, une cruchette et 4 lampes dans la grotte 1, une dizaine de jarres, un couvercle et 3 bols dans la grotte 2, 40 jarres, 26 couvercles et 2 cruches dans la grotte 3, etc. Toute cette vaisselle est de l'époque hellénistique et romaine — on verra plus loin comment la date peut être précisée — et il n'y a rien de postérieur. Il n'est pas besoin d'être archéologue, il suffit d'être un homme de bon sens pour conclure que cette poterie date approximativement, non pas les manuscrits qui peuvent être antérieurs, mais leur dépôt ou leur abandon dans les grottes. Les manuscrits sont certainement anciens.

3. *Grottes et* genizôt.

Une *genizah* est le lieu où l'on « cachait » les manuscrits défectueux des Livres Saints ou leurs traductions non autorisées, les livres non acceptés dans le canon palestinien, les ouvrages hétérodoxes, même des documents profanes qui contrevenaient à certaines règles religieuses. L'institution remonte, semble-t-il, au I^er^ siècle de notre ère et ne concerna d'abord que les livres dont la canonicité était contestée; elle s'est étendue et précisée pendant les siècles suivants.

Lorsqu'on ne connaissait que la grotte 1 et qu'on n'avait pas commencé les fouilles de Khirbet Qumrân, E. L. Sukenik avait émis l'opinion que la grotte avait servi de *genizah*. H. del Medico, qui soutint cette théorie dès le début, l'a récemment reprise et longuement défendue (2). Il n'a pas été ébranlé par la découverte des autres grottes et il lui semble naturel que, sur un espace de quelques kilomètres, il y ait eu au moins onze *genizôt* où l'on venait, de je ne sais où, déposer les manuscrits condamnés. Il ne s'étonne pas que certaines de ces *genizôt* soient des chambres habitables creusées artificiellement dans la terrasse marneuse, alors qu'il y avait dans la falaise rocheuse des centaines de trous qui pouvaient servir pour ce propos.

De l'examen des photographies, il conclut que les rouleaux ont été

(1) *L'énigme des Manuscrits de la Mer Morte*, p. 15, n. 1.

(2) Dans *VT.*, VII, 1957, pp. 127-138 et dans *L'énigme...*, surtout pp. 23-31. Il a convaincu R. Dussaud, *Syria*, XXXV, 1958, pp. 2-3.

partiellement brûlés, tordus, déchirés, pliés, toutes choses qui s'expliquent, pense-t-il, par les prescriptions rabbiniques sur les *genizôt*. On est stupéfait qu'il suppose que les manuscrits ont été retrouvés dans l'état où ils avaient été laissés dans les grottes il y a près de 2000 ans, et il ne tient pas compte des dommages qui ont pu être infligés par l'humidité, les rats, les insectes, les vers. J'assure M. del Medico qu'aucun de nos fragments ne porte la trace de brûlures : les marques noires qu'il remarque sur les photographies sont le résultat d'une décomposition de la peau soumise à l'humidité. Il dit que c'est impossible parce que les grottes sont sèches, mais je lui dis, moi qui y suis allé, qu'il pleut à Qumrân, donc que l'humidité pénètre dans les grottes, que même dans certaines l'eau a ruisselé. Il ne veut pas entendre parler de rats à Qumrân : « A ma connaissance, dit-il, il n'y a pas de rats dans le désert rocheux près de Qumran » et « Pour parler de rats, il conviendrait d'abord de s'assurer si des rats ont pu exister dans la région désertique de Qumran (300 à 400 mètres au-dessous du niveau de la mer ») (1). La « connaissance » de M. del Medico est limitée sur ce point et, « pour parler de rats », je lui dirai qu'ils venaient grignoter nos provisions, que nous en avons vu et que nous en avons tué. S'il ne me croit pas, qu'il interroge les boutiquiers de Jéricho, qui n'est guère moins bas que Qumrân « au-dessous du niveau de la mer ». Et s'il ne veut pas les croire, qu'il consulte les naturalistes. Il apprendra que les rongeurs sont les mammifères les plus fréquents des régions désertiques de Palestine, que beaucoup d'espèces se rencontrent sur les bords de la Mer Morte et que certaines sont même spéciales à cette aire (2).

Nous avons trouvé dans les grottes des noyaux rongés (3). « Puisqu'il n'y a pas de rats dans les grottes de Qumran », dit M. del Medico, ces noyaux ont été apportés d'ailleurs dans l'état où on les a trouvés; ils ont été apportés d'une synagogue où ils avaient été rongés par les souris dans l'armoire des rouleaux de la Loi, qui servait aussi de garde-manger. Et voilà qui prouve encore que la grotte est une *genizah* (4)! On croit rêver.

M. del Medico n'est pas plus embarrassé par la poterie qui a été trouvée en grande quantité dans les grottes : « il n'est pas exclu que l'autorité rabbinique ait exigé le transfert dans une *ghénizah*

(1) *L'énigme...*, pp. 73 et 75.
(2) Il trouvera les noms latins dans H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine*, 1885, pp. 10-17 et dans F. S. Bodenheimer, *Animal Life in Palestine*, 1935, pp. 95-105.
(3) *Qumran Cave I*, p. 7.
(4) *L'énigme...*, p. 74; cf. p. 31.

de récipients ayant été en contact avec les Livres Saints, des lampes ayant brûlé devant l'armoire renfermant les rouleaux sacrés » (1). Il reconnaît que « pour l'instant c'est une simple hypothèse ». J'ajouterai que c'est une hypothèse déraisonnable. En dehors des onze grottes à manuscrits, nous avons exploré une vingtaine de grottes qui n'ont livré aucun fragment manuscrit mais qui contenaient une poterie identique (2). Pour sauver son hypothèse, M. del Medico admet qu'il y avait une trentaine de *genizôt*. Ne doit-on pas conclure plutôt que la région a été habitée, à l'époque indiquée par la poterie, par un groupe humain qui a utilisé les grottes et qui y a laissé cette poterie et ces manuscrits?

4. *La communauté de Qumrân.*

A peu près au centre de la région où ces grottes sont creusées, se trouve la ruine de Khirbet Qumrân, qui a été entièrement fouillée entre 1951 et 1956. La relation de cette ruine avec les grottes ne peut faire aucun doute : les mêmes formes de poterie se retrouvent à Kh. Qumrân et dans les grottes, et la preuve est d'autant plus convaincante que certaines formes, les hautes jarres cylindriques à large ouverture, ne sont attestées jusqu'ici que dans la région de Qumrân (3). Dans les ruines, qui furent exposées aux intempéries, des manuscrits sur peau ou sur papyrus ne pouvaient pas se conserver, mais nous avons retrouvé des inscriptions peintes sur des jarres (4) ou tracées sur des tessons, en particulier un alphabet qui est l'exercice d'un élève-scribe (5). Compte tenu du matériel différent, la graphie est la même que celle des manuscrits. Nous savons aussi où certains de ces manuscrits ont été copiés. Dans une chambre écroulée, nous avons retrouvé les morceaux d'une longue table faite d'un noyau de briques crues recouvert d'un enduit, et deux encriers (6). J'ai dit que ce devait être le mobilier d'un *scriptorium*. M. del Medico me reproche cela comme un anachronisme : « le nom de *scriptorium* apparaît pour la première fois au moyen âge » (7). Et alors? Je n'ai pas prétendu que

(1) *L'énigme...*, p. 31.
(2) *RB.*, LX, 1953, pp. 540-561.
(3) Il suffit de comparer les planches de mes rapports sur les fouilles de Kh. Qumrân et sur l'exploration des grottes : l'identité saute aux yeux.
(4) Par exemple *RB.*, LXI, 1954, pl. XII *a*.
(5) *Ibid.*, pl. X *a*.
(6) *Ibid.*, pl. IX *a* et X *b*. Pourquoi S. Zeitlin dit-il que la table et les encriers ont été retrouvés « dans les grottes du Wady Qumrân »? *The Dead Sea Scrolls...*, p. 80.
(7) *L'énigme...*, p. 104, n. 2.

les gens de Qumrân parlassent latin, j'ai employé un mot que tout le monde comprend, pour désigner un endroit où l'on copiait des manuscrits, et je prie M. del Medico de prouver que ce n'était pas cela.

A l'opposé, Ed. Dhorme a soutenu que les bâtiments de Qumrân n'étaient occupés que par « un collège de scribes, de copistes, dont le travail, qui était aussi leur gagne-pain, consistait à recopier avant tout les textes bibliques, mais aussi d'autres échantillons de la littérature religieuse » (1). Mais il est invraisemblable que des scribes aient choisi d'aller vivre à Qumrân seulement pour y copier des manuscrits, invraisemblable que leur « collège » ait occupé d'aussi vastes constructions, utilisé une trentaine de grottes, rempli un cimetière de plus de mille tombes, invraisemblable enfin que les manuscrits qu'ils copiaient pour les vendre se soient retrouvés en si grande quantité. Comme le dit R. Dussaud, « conçoit-on les scribes du soi-disant scriptorium de Qumrân peinant sur cette masse de documents sans autre satisfaction que de les enterrer dans des grottes pour la plupart inhabitables (2)? »

Oui, on a copié des manuscrits à Qumrân, mais on n'y a pas fait que cela et la seule conclusion raisonnable qu'on puisse tirer des faits est que le cimetière, les bâtiments et les grottes attestent la présence en ces lieux d'un groupe humain qui y a vécu, qui y a travaillé et qui y a enterré ses morts. Les manuscrits qui ont été trouvés dans les grottes appartenaient à ce groupe humain et prouvent, par leur contenu, que c'était une communauté religieuse. Ce caractère religieux n'est pas contredit, il est confirmé par la destination collective de la plupart des constructions et par l'ordonnance régulière du grand cimetière. Cela suppose une société organisée selon un régime communautaire et soumise à une règle. On a effectivement retrouvé dans les grottes plusieurs exemplaires de cette règle.

Tout cela est nié par M. del Medico et ses grandes raisons sont : que la région est inhabitable, que des Juifs ne se seraient jamais installés près d'un vaste cimetière, qu'on n'a jamais pu se livrer à Qumrân à l'industrie ou à l'élevage (3). Je reprends ces trois points.

1° « La région est inhabitable. » En additionnant mes séjours à Qumrân j'y ai vécu un peu plus d'un an. Le gardien des fouilles y vit toute l'année dans une maison en contre-bas de Khirbet Qumrân. Il y a, sur les bords de la Mer Morte, pas loin de Qumrân, une base de la marine jordanienne, un poste de police; il y avait jusqu'en 1948 des

(1) *CRAI.*, 1953, p. 319; cf. 1955, p. 385.

(2) *Syria*, XXXV, 1958, p. 2. Il est piquant de constater que cette critique atteint seulement la théorie de M. Dhorme, à l'honneur duquel tout cet article est écrit.

(3) *L'énigme...*, pp. 107-108.

hôtels et des établissements industriels, qui renaissent actuellement. On peut donc vivre à Qumrân et j'ai même fait l'expérience que la chaleur y était plus supportable qu'à Jéricho. Mais, pour M. del Medico, qui n'y est jamais allé, « la région, aride et sèche, est inhabitable », c'est « un désert torride infesté de vipères, de scorpions et de mille-pattes » (1). Il n'a pas été plus loin que l'extrémité nord de la Mer Morte où déjà, dit-il, « la chaleur torride et la haute pression barométrique deviennent pénibles; les innombrables insectes qui voltigent — impunément, car aucun oiseau ne peut supporter la haute pression qui règne ici — sont une vraie plaie; l'air est difficilement respirable » (2). Décidément, M. del Medico n'a pas de chance avec l'histoire naturelle : cette affirmation que les oiseaux ne peuvent pas voler à cause de la « haute pression » réjouira tous ceux qui ont séjourné à Qumrân, qui ont entendu les perdrix caqueter dans les rochers, qui ont mangé des pigeons nichant dans les grottes, qui ont vu croiser dans le ciel toutes sortes d'oiseaux, des petits et des gros, beaucoup de corbeaux et aussi des aigles et des vautours, sans compter les oiseaux de passage. Certes, ils ne mangent pas tous les insectes, il y a beaucoup de mouches et de moustiques et la vie n'est pas toujours confortable, mais enfin la région n'est pas « inhabitable ».

2° « On ne saurait...supposer un seul instant que des Juifs aient pu délibérément choisir d'aller vivre à proximité d'un vaste cimetière. » Je répondrai qu'ils n'ont pas choisi d'aller vivre près d'un cimetière, car il n'y avait pas de cimetière quand ils se sont installés : les tombes sont celles de leurs morts, le cimetière s'est peu à peu étendu mais il a toujours été séparé des bâtiments par un mur continu et par un espace libre, large d'une cinquantaine de mètres. Je laisse M. del Medico prouver que cela ne satisfait pas aux prescriptions rabbiniques (3), mais cela suffisait aux gens de Qumrân (4).

3° « Jamais on n'a pu, d'une façon continue, se livrer à Qumrân à une industrie quelconque... La région ne se prête pas à l'élevage des moutons et des bœufs, on ne peut y procéder au tannage des cuirs et le papyrus n'y pousse pas; elle est dépourvue d'argile et de combus-

(1) *L'énigme...*, p. 101.

(2) *Ibid.*, p. 11.

(3) M. del Medico dit, p. 113, n. 1, que même les gardiens des cimetières devaient habiter à 50 « aunes » au moins des tombes, sans donner de références. S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, II, 1911, p. 71, dit que les tombes devaient être au moins à 50 coudées de la ville. Il renvoie à Mishna, *Baba Bathra*, II, 9 et au Talmud de Babylone, *Baba Bathra*, fol. 25, qui ne parlent pas des gardiens de cimetières. M. del Medico connaît-il de meilleurs textes?

(4) Et aux Juifs de leur temps, cf. la Mishna citée dans la note précédente. Il est faux d'écrire, comme fait M. del Medico, *ibid.*, que « au 1er siècle de notre ère, les cimetières des Juifs étaient situés loin des villes » en renvoyant à *Luc* VII, 12, qui ne dit pas cela. Les cimetières étaient hors des villes mais près de celles-ci.

tible. » Il est imprudent de parler d'une région que l'on ne connaît pas. De Kh. Qumrân à 'Aïn Feshkha, sur une longueur de plusieurs kilomètres, la plaine littorale est irriguée par de nombreuses petites sources, groupées surtout autour de 'Aïn el-Ghazal et de 'Aïn Feshkha et la nappe d'eau est partout proche du sol. Cette eau est un peu saumâtre, mais elle fait croître des roseaux (1), des broussailles et des tamaris. Cette végétation crée de larges taches vertes le long du rivage et elle est actuellement mise en coupe pour les réfugiés des camps de Jéricho. Voilà pour le combustible. Avec un minimum d'aménagement, on y cultiverait avec profit le palmier-dattier, qui aime l'eau salée, qui pousse le pied dans l'eau et la tête au soleil; les poutres de palmiers, les palmes et les nombreux noyaux de dattes trouvés dans les ruines ou dans les grottes attestent que cette culture était pratiquée anciennement. On ne peut pas y faire pousser les céréales, mais la plaine de la Buqé'ah n'est pas loin, juste au-dessus de la falaise, et l'orge y pousse. Voilà pour la culture. Nous voyions passer tous les jours des troupeaux de moutons et de chèvres qui allaient s'abreuver à 'Aïn Feshkha ou dans les flaques du Wady Qumrân et qui broutaient les touffes salées du littoral ou l'herbe rare de la montagne. Voilà pour l'élevage. Quant à l'industrie, je ne puis que renvoyer aux comptes rendus des fouilles. Dans l'espace ouvert entre les bâtiments de Qumrân, il y a deux ateliers dont je ne sais pas la destination précise mais où s'exerçait évidemment une certaine industrie. A l'angle Sud-Est des ruines se trouve un atelier complet de poterie, avec deux fours. M. del Medico est bien obligé de l'accepter, mais il imagine que c'est un simple accident : à un moment où le site était abandonné, un potier a eu l'idée de construire son atelier dans ce lieu désert en se servant du bois des ruines comme de combustible et du dépôt des citernes comme de terre à modeler (2). J'avais en effet avancé (3) que le potier avait pu trouver sa matière première dans le dépôt des citernes; l'hypothèse m'avait été suggérée par le Prof. Zeuner, mais celui-ci, après analyse de ces dépôts, m'informe qu'ils sont trop chargés de calcaire. Je ne sais donc pas d'où le potier tirait son argile; je signale seulement que, tout récemment, les ingénieurs de la nouvelle Compagnie de la Potasse ont repéré un excellent gisement d'argile au nord de la Mer Morte. Quoi qu'il en soit, l'atelier de Qumrân existe et l'expli-

(1) M. del Medico, p. 99, ironise sur les « roseaux qui poussaient autrefois sur les bords de la Mer Morte (malgré sa forte teneur en sel) ». Ils poussent encore et sont exploités : les nattes de nos tentes en étaient faites.

(2) *Ibid.*, p. 111.

(3) *RB.*, LXIII, 1956, p. 543.

cation que M. del Medico en donne est invraisemblable; cet atelier était au service de la communauté et a produit une partie de la vaisselle qu'on a retrouvée dans les ruines et dans les grottes (1). Enfin, dans les fouilles de Feshkha en 1958, nous avons mis au jour, à côté d'un bâtiment, un ensemble de bassins reliés par d'étroits canaux; c'est certainement une installation industrielle, sur l'exacte nature de laquelle j'hésite encore.

Après avoir vu la région et les résultats des fouilles, une conclusion s'impose : les ressources naturelles sont très pauvres, mais elles n'excluent pas que des hommes aient pu s'y installer, y faire de la culture et de l'élevage et y exercer certaines industries. Que des hommes y aient effectivement vécu, c'est ce que prouvent les bâtiments de la communauté à Khirbet Qumrân et à Feshkha et, avant eux, les vestiges de deux installations de l'époque israélite que nous avons reconnues, l'une sous les bâtiments de Khirbet Qumrân, l'autre au sud de ce site (2).

Telle est la seule explication raisonnable, mais M. del Medico en a une autre (3). Il n'y a, d'après lui, aucune relation entre les grottes-*genizôt* et Khirbet Qumrân. A Khirbet Qumrân, un ancien fortin israélite fut réaménagé en poste militaire sous Alexandre Jannée; des « fossés-citernes » furent construits pour la protection et aussi pour les besoins de la faible garnison. Sous Hérode le Grand, le poste fut abandonné et un potier construisit ses fours dans les ruines. Quelques années plus tard, des Juifs achetèrent le « champ du potier » (avec référence à *Mt.*, XXVII, 3-10!) pour y enterrer leurs morts. Les bâtiments sont en relation avec ce cimetière, où voisinaient des orthodoxes et des schismatiques et les deux groupes avaient chacun leurs bâtiments funéraires (les constructions à l'Est et celles au Nord-Ouest du Khirbet). Cela a duré au moins jusqu'au IIe siècle de notre ère. Pendant la Seconde Guerre juive, des maquisards s'y retranchèrent. Peut-être des Chrétiens s'y rendirent-ils plus tard et y eurent-ils des agapes funéraires (4).

Je demande : quelle est l'explication qui tient compte des faits, celle des archéologues ou celle de M. del Medico? Qui a écrit un « roman », les archéologues ou M. del Medico?

(1) J'ai dit que la céramique de la grotte 1 — et cela s'applique aussi à celle du Khirbet — était de bonne qualité. M. del Medico en conclut, p. 100, n. 1 : « Ces données à elles seules suffisent à éliminer l'hypothèse que les jarres et autres ustensiles trouvés dans la grotte 1 aient pu être fabriquées dans la « poterie » de Khirbet Qumrân. » Pourquoi, s'il vous plaît?

(2) *RB.*, LXIII, 1956, pp. 535 ss.; 575.

(3) *L'énigme..., passim* et surtout pp. 111-113.

(4) R. Dussaud, *Syria*, XXXV, 1958, p. 2, est encore plus radical : « Qumrân n'a aucun rapport avec les grottes à manuscrits, puisque MM. Cros *(sic)* et Milik nous ont appris que

5. *La date de l'abandon des manuscrits.*

Étant donné que les grottes étaient utilisées par les membres de la communauté de Qumrân et que les manuscrits appartenaient à cette communauté, ces manuscrits n'ont pas pu être mis dans les grottes après la fin de l'existence de la communauté à Qumrân. Cette fin est marquée par la stratigraphie et elle est datée par la numismatique : Khirbet Qumrân a été attaqué et pris par les soldats romains en 68 de notre ère (1).

Le niveau II, qui est celui de la plus grande extension des bâtiments, a été violemment détruit. Les traces de cette destruction sont particulièrement nettes dans le bâtiment principal dont les chambres étaient comblées par l'écroulement des parties hautes des murs, la chute des plafonds et une couche de cendres. A ce niveau détruit succède le niveau III. Certaines pièces du bâtiment antérieur ont été nettoyées et réutilisées, dans d'autres on a nivelé les déblais et, sur eux, on a établi de petites chambres qui divisent les grandes pièces du niveau II (2). Une petite partie seulement des ruines a été ainsi réoccupée. Le système d'approvisionnement en eau a été très simplifié et plusieurs grandes citernes ont été comblées avec les déblais du niveau II, qu'on y a jetés. Ces modifications de plan, cette suppression des grandes salles d'usage commun, cette restriction de l'espace occupé indiquent un changement dans la destination des bâtiments. Les habitants du niveau III ne sont pas les mêmes que ceux du niveau II, ils sont beaucoup moins nombreux, ils n'ont pas les mêmes besoins, ils ne constituent plus une communauté.

Les monnaies trouvées dans le niveau II s'étagent entre le règne d'Hérode Archélaüs et la Première Révolte Juive (3). Il y a 62 monnaies

c'était un poste militaire du temps des rois de Juda, finalement occupé par une troupe romaine. Il n'y a aucune raison de supposer un changement de destination. » Il y a, au contraire, toute raison de supposer un changement, car il faut expliquer, entre le « poste militaire » (?) israélite et le poste romain, ce cimetière qui compte plus de mille tombes et ces bâtiments nouveaux qui couvrent 4.500 m². Mes amis Cross et Milik se défendraient de nous avoir rien appris sur Kh. Qumrân : ils ont exploré des installations israélites de la Buqé'ah, cf. *BASOR.*, **142,** avril 1956, pp. 5-17.

(1) J. L. Teicher a entrepris de discuter ces arguments dans *The Times Literary Supplement*, 21 mars 1958, mais il ne paraît pas bien savoir ce que sont des niveaux archéologiques, ni comment on les distingue, ni comment on les date.

(2) Comparer les plans et les cotes du niv. III à ceux et celles du niv. II dans les pl. v et vi de la *RB.*, LXI, 1954.

(3) H. del Medico se moque de l'argument numismatique : « Régulièrement, à dates fixes, des pièces de monnaie étaient semées sur le sol et jamais ramassées, pour permettre ensuite de dater cette curieuse communauté » (*L'énigme...*, p. 102). Je n'y puis rien : j'ai trouvé ces pièces et je dois en tenir compte. Mais il me reproche ailleurs, p. 99, d'écarter quelques pièces byzantines et arabes : c'est parce qu'elles ont été trouvées en surface et ne peuvent pas servir pour dater des niveaux archéologiques.

de la II^{e} année de la Révolte et seulement 5 monnaies de la III^{e} année, qui a commencé au printemps de 68. Il n'y a aucune monnaie postérieure. La conclusion probable est que ce niveau II a été détruit pendant cette année 68. Cette conclusion est confirmée par les monnaies du niveau III. On y a trouvé : 9 monnaies frappées à Césarée de Palestine en 67/68 de notre ère, 3 ou 4 monnaies frappées à Dora, près de Césarée en cette même année, une monnaie de Vespasien de l'an 70, une monnaie d'Ascalon de 72/73, une autre monnaie d'Ascalon, du même type mais dont la date est effacée et qui porte la contremarque de la Dixième Légion, apposée par le payeur aux armées, puis trois monnaies de *Judaea Capta* sous Titus.

Or Josèphe nous apprend qu'en juin 68, Vespasien, partant de Césarée, conduisit ses troupes à Jéricho qui fut prise sans résistance et où il laissa une garnison. Il poussa jusqu'au bord de la Mer Morte (1). Il est raisonnable de conclure que c'est à ce moment que Kh. Qumrân fut attaqué (destruction du niv. II) et qu'un poste militaire y fut établi (niv. III) : les pièces frappées un peu avant à Césarée ou à Dora, qui est tout près, ont été apportées par les soldats romains qui venaient de là; les pièces des années suivantes, dont celle qui porte la contremarque de la Dixième Légion, ont été laissées par eux ou par ceux qui les ont relevés.

A cette interprétation des faits J. L. Teicher objecte que ni Josèphe ni aucune autre source ne parlent alors d'une attaque contre Kh. Qumrân, mais Josèphe ne parle pas de tout et il est notre seule source pour cette histoire. J. L. Teicher dit encore : « Nothing about the coins reveals that they were left by a Roman garrison in Qumrân » (2). Je laisse le lecteur juger s'il y a vraiment « nothing ».

Je vais au-devant d'une dernière objection. Nous avons recueilli des monnaies de la Seconde Révolte, qui attestent une certaine utilisation des ruines en 132-135 de notre ère. N'est-il pas possible que les grottes aussi aient été visitées et que des manuscrits y aient alors été déposés? Cela me paraît exclu pour plusieurs raisons. Nous avons 13 monnaies de la Seconde Révolte, dont 3 étaient dispersées dans la couche supérieure du bâtiment principal et dont les 10 autres consti-

(1) Références dans *RB.*, LXI, 1954, pp. 232-233. J'ai attribué l'attaque de Kh. Qumrân à la Dixième Légion. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1958, pp. 45-46, note que les indications de Josèphe sont confuses. Il semble bien que Vespasien avait à Césarée la V^{e} et la XV^{e} Légion et que la X^{e} Légion, qui avait hiverné à Scythopolis, ne le rejoignit qu'à Jéricho. On ne peut donc pas dire laquelle de ces Légions prit Kh. Qumrân, mais cette correction de détail n'affecte en rien l'argument, que Cross présente comme je le fais.

(2) *The Times Literary Supplement*, 21 mars 1958.

tuaient un petit trésor qui avait été enfoui dans ce même bâtiment. Les révoltés juifs n'ont pas rétabli une vie de communauté, ils se sont simplement retranchés ou cachés dans un bâtiment en ruine. D'autre part, dans une autre région du Désert de Juda, à Murabba'ât, on a découvert des documents qui sont sûrement datés de la Seconde Révolte (1). Ils sont différents par leur caractère, leur écriture et le texte biblique dont ils témoignent, et les manuscrits de Qumrân leur sont antérieurs.

Il me paraît donc très difficile d'échapper à la conclusion que dicte l'archéologie : les manuscrits ne peuvent pas être plus récents que 68 ap. J.-C.

6. *L'histoire de la communauté.*

Cette conclusion écarte toutes les interprétations qui assignent aux textes une date plus tardive, même si l'écart n'est que de quelques années. Ainsi H. J. Schonfield estime que certains écrits de Qumrân ont été composés très peu avant 70; il n'est pas certain, d'après lui, que le site ait été abandonné par la communauté entre 66 et 70 et il lui semble beaucoup plus probable que les bâtiments furent détruits au moment où les Romains brisèrent la dernière résistance juive à Masada, au printemps de 73 : le *terminus ad quem* des manuscrits serait 72 (2). Mais les dates que fournissent les monnaies ne se laissent pas ainsi déplacer, je vais y revenir.

Une nouvelle théorie est actuellement défendue par G. R. Driver et C. Roth (3). D'après eux, Qumrân a été une dépendance de Masada, occupé par les Zélotes pendant la Première Guerre juive, et le Maître de Justice est le chef de ces Zélotes; les allusions historiques du *Commentaire d'Habacuc* ne se vérifient qu'à partir de l'an 66 et la date de composition des écrits de Qumrân doit être étendue jusqu'en l'année 73. Je ne m'arrête pas aux difficultés que les textes eux-mêmes

(1) *RB.*, LX, 1953, pp. 245-275.

(2) H. J. Schonfield, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, 1956, pp. 39-40. Il ajoute : « The *Judea* (sic) *Capta* coins could be expected to be used in a Roman encampment around 73-74 A.D. » Non, car nos monnaies de *Judaea Capta* sont à l'effigie de Titus Empereur, donc après 79.

(3) G. R. Driver, seulement jusqu'ici dans des communications à des sociétés savantes, C. Roth, *The Teacher of Righteousness. New Light on the Dead Sea Scrolls*, dans *The Listener*, 27 juin 1957, pp. 1037-1041; *Le point de vue de l'historien sur les manuscrits de la Mer Morte*, dans *Évidences*, **65**, juin-juillet 1957, pp. 37-43; *Les rouleaux de la Mer Morte et l'insurrection juive de l'an 66*, dans *Évidences*, **70**, mars 1958, pp. 13-18. Les deux auteurs ont écrit chacun un livre; celui de C. Roth vient de paraître : *The Historical Background of the Dead Sea Serolls*, Oxford, Basil Blackwell, 1958.

opposent à cette théorie (1), je ne retiens que le point de vue archéologique; ces observations valent également contre Schonfield.

Il est tout à fait vrai que des monnaies restent un certain temps dans la circulation et que la série des monnaies trouvées dans une fouille peut avoir, qu'elle a presque toujours des lacunes accidentelles. Les monnaies juives qui s'arrêtent en 68 ne prouvent donc pas *à elles seules* que les Juifs ont quitté Qumrân en 68. Pareillement, les monnaies romaines, qui commencent en 67/68, ne prouvent pas *à elles seules* que les Romains s'y sont installés cette année même. Mais lorsqu'on trouve ces monnaies exactement réparties entre deux niveaux superposés, les monnaies juives dans le niveau inférieur, détruit, et les monnaies romaines dans le niveau supérieur, reconstruit, on fait l'hypothèse raisonnable que cette année 68, où se rencontrent les deux séries monétaires, date la destruction du niveau inférieur par ceux qui s'installent sur ses ruines. Et lorsque cette explication s'accorde avec les données de l'histoire, l'hypothèse est démontrée, « pour autant qu'on puisse démontrer quoi que ce soit de ce genre par les méthodes historiques courantes », comme dit C. Roth (2).

Cette date finale étant acquise, les problèmes relatifs à l'origine de la communauté, à son histoire intérieure, à l'identification des personnages qui y ont joué un rôle ne sont pas résolus pour autant, et ici l'archéologie n'est plus d'un grand secours. Elle nous apprend (3) que, sur l'emplacement d'une installation israélite ruinée, la communautée s'est fixée à Khirbet Qumrân peut-être au temps de Jean Hyrcan, difficilement avant, qu'elle y était sûrement sous Alexandre Jannée. Les constructions, d'abord modestes, se sont vite étendues. Elles ont été endommagées par un tremblement de terre, qui doit être celui que Josèphe signale en 31 av. J.-C. Le site fut abandonné pendant la plus grande partie du règne d'Hérode et fut réoccupé aux environs immédiats de notre ère; les bâtiments furent alors restaurés et réutilisés par la même communauté. Elle y vécut jusqu'en 68 de notre ère. Tel est le cadre que l'archéologie fournit aux historiens et aux interprètes des textes, mais, en dehors de la date limite qu'elle leur fixe, elle n'apporte pas une réponse claire aux questions dont ils disputent.

(1) Cf. les critiques d'A. Dupont-Sommer dans *Évidences*, **68**, déc. 1957, pp. 31-36; **70**, mars 1958, pp. 19-20; H. H. Rowley, *Qumran, the Essenes and the Zealotes*, dans *Von Ugarit nach Qumran* (Festschrift Eissfeldt), 1958, pp. 184-192.

(2) *Évidences*, **65**, juin-juillet 1957, p. 40.

(3) Cf. surtout *RB.*, LXIII, 1956, pp. 535-548.

7. *Le caractère de la communauté.*

On discute aussi sur le caractère de cette communauté. L'opinion générale est qu'elle s'apparente, d'une manière plus ou moins étroite, aux Esséniens. Mais d'autres y contredisent (1), laissent la question ouverte ou bien font des gens de Qumrân des Ébionites (J. L. Teicher), ou des Sadducéens (R. North), ou des Pharisiens (C. Rabin), ou des Zélotes (G. R. Driver et C. Roth).

Je n'ai jamais prétendu prouver par l'archéologie que la communauté de Qumrân était essénienne ou apparentée aux Esséniens. L'archéologie ne peut pas prouver cela : c'est une question de doctrine, dont la réponse est à demander aux textes et non aux ruines. Mais, si l'on a relevé dans les écrits de Qumrân des contacts ou des ressemblances avec les croyances ou les usages des Esséniens, on peut demander à l'archéologie si elle contredit ou confirme ce rapprochement. La réponse, comme il faut s'y attendre, n'est pas absolument décisive.

Nos sources anciennes sur les Esséniens, Philon, Pline l'Ancien et Josèphe, disent qu'ils s'abstenaient du mariage. Pline et Philon (dans son *Apologie des Juifs*, citée par Eusèbe) sont catégoriques; Josèph dit seulement qu'ils « dédaignent » le mariage, et il ajoute qu'un de leurs groupes l'acceptait. Le témoignage des textes de Qumrân est double : la Règle de la Communauté (1QS) suggère que les membres étaient célibataires, mais la Règle de la Congrégation (1QSa) parle de femmes et d'enfants. Nous avons repéré plus de 1200 tombes, nous en avons ouvert 43, chiffre trop faible pour établir une statistique valable, mais on peut faire les remarques suivantes. Dans le grand cimetière, nous avons fouillé 31 tombes, parmi lesquelles il n'y a qu'une tombe féminine certaine; elle se trouve en dehors de l'alignement régulier et elle est d'un type différent des autres (2). Six autres tombes féminines et 4 tombes d'enfants ont été identifiées, mais elles se trouvent dans les prolongements du grand cimetière ou dans les cimetières secondaires (3). Cela peut signifier que ces femmes ne faisaient pas partie de la communauté ou n'en faisaient pas partie au même titre que les hommes enterrés dans le grand cimetière, ou qu'il y avait différents groupes à l'intérieur de la communauté, ou que la discipline a évolué. Il y aurait eu une période où le célibat était général (cimetière principal, d'accord avec la Règle

(1) Le plus radical est H. del Medico, pour qui il n'y eut jamais de communauté à Qumrân et il n'y eut jamais d'Esséniens, ni à Qumrân ni ailleurs. Tout simplement.
(2) C'est la Tombe **7**, *RB.*, LX, 1953, pp. 102-103.
(3) *RB.*, LXIII, 1956, pp. 569-571.

de la Communauté, 1QS, et avec Pline, Philon et le texte général de Josèphe), et une période où le mariage était admis (annexes du grand cimetière et cimetières secondaires, d'accord avec la Règle de la Congrégation, 1QSa, et avec le texte particulier de Josèphe). Les tombes féminines ne prouvent évidemment pas que la communauté de Qumrân était apparentée aux Esséniens, mais elles ne le contredisent pas absolument.

Pline dit que les Esséniens vivaient « sans argent », Philon dit qu'ils mettaient tout en commun et qu'ils déposaient leurs gains entre les mains d'un procureur, Josèphe dit qu'en entrant dans la secte ils abandonnaient leur fortune à la communauté et qu'ils n'avaient qu'un seul patrimoine, administré par des préposés. Ces textes indiquent une obligation de pauvreté individuelle pour les membres mais ils n'excluent pas que la communauté ait possédé de l'argent, ils le supposent au contraire. Nous avons trouvé des centaines de monnaies dans les bâtiments qui abritaient les services collectifs et où résidaient les administrateurs du groupe; mais nous n'avons pas trouvé une seule monnaie dans la trentaine de grottes qui ont été utilisées comme demeures, magasins ou cachettes par les individus. On peut dire que c'est accidentel, on peut penser aussi que cela correspond à ce que les textes nous apprennent sur les Esséniens. La liste des trésors gravée sur les rouleaux de cuivre trouvés dans la grotte 3 ne change rien à cela : que la liste soit réelle ou fictive, ce ne sont assurément pas des possessions individuelles.

Les Esséniens, dit Josèphe, se purifiaient par des bains fréquents. Il y a de nombreuses et grandes citernes à Khirbet Qumrân : elles ont pu servir pour des purifications, elles ont pu servir simplement à garder l'eau dont cette communauté avait grand besoin. Il y a deux ou trois bassins plus petits, où les escaliers prennent plus de place et qui sont très probablement des bains. Mais cela encore n'est pas décisif, car l'archéologie est impuissante à décider si les bains qu'on y prenait avaient un caractère rituel.

Joseph nous dit encore que les Esséniens recevaient, au moment de leur entrée dans la congrégation, une petite hachette-piochette qu'ils portaient toujours avec eux. Sauf le jour du Sabbat où ils n'allaient pas à la selle, ils se servaient de cet instrument pour creuser un trou où ils faisaient leurs besoins. Nous avons trouvé, dans la grotte 11, un outil de fer qui correspond à la description de Josèphe et qui a pu servir à l'usage qu'il dit (1). Mais je ne me donne pas le ridicule de

(1) Il sera prochainement publié dans *Vetus Testamentum*.

prétendre que cet outil prouve que les occupants de la grotte étaient des Esséniens : comme la hachette de Josèphe d'ailleurs, cet instrument était d'abord fait pour tailler le bois ou couper les racines, et il a pu servir tout simplement à cela entre n'importe quelles mains.

Tout cela ne va pas loin, mais il y a un fait plus général. Un texte de Pline l'Ancien parle de l'habitat des Esséniens sur le bord de la Mer Morte et il a été mis en rapport avec Khirbet Qumrân par A. Dupont-Sommer, puis par beaucoup d'autres, dont moi-même. Comme on nous reproche (1) de n'en citer que ce qui nous convient, voici le texte complet, dans sa langue originale (2) :

> Ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. in diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentatibus quos vita fessos ad mores eorum fortuna fluctibus agit. ita per sæculorum milia — incredibile dictu — gens aeterna est, in qua nemo nascitur. tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est! infra hos Engada oppidum fuit, secundum ab Hierosolymis fertilitate palmetorumque nemoribus, nunc alterum bustum. inde Masada castellum in rupe, et ipsum haud procul Asphaltite. et hactenus Iudaea est.

Le texte fait suite à deux paragraphes qui décrivent le cours du Jourdain et le lac Asphaltite, c'est-à-dire la Mer Morte, et sa rive Est. Pline nous dit donc que les Esséniens vivent isolés à l'Occident de la Mer Morte, assez à l'écart du rivage pour se protéger de la pestilence des eaux dont il a parlé, dans la compagnie des palmiers. Plus bas qu'eux *(infra hos)* est la place d'Engaddi. On peut comprendre, et on a compris généralement, que cette installation des Esséniens dominait Engaddi qui est au bord du rivage, donc qu'elle se trouvait à l'ouest d'Engaddi. Certains disent encore que c'est le seul sens possible. Mais une exploration de cette région a été récemment faite par les savants israéliens (3). A l'ouest du petit Tell el-Djurn qui représente la ville israélite d'Engaddi, puis le chef-lieu de la toparchie d'"Ενγαδδαί (4), on n'a relevé comme vestiges de l'époque romaine qu'une tour ronde près de la source et un fortin au sommet de la passe abrupte par où l'on descend à cette source. On a aussi recueilli de la poterie romaine dans une grotte qui se trouve à 3 kilomètres à vol d'oiseau du Tell el-Djurn. C'est tout. D'autre part, il y avait bien des palmiers à Engaddi, comme le dit Pline et comme le disait déjà une variante

(1) H. del Medico, *L'énigme...*, pp. 81-82.
(2) *Hist. Nat.*, V, **17**, 73, ed. Mayoff (Teubner).
(3) Y. Aharoni, dans *Bulletin of the Israel Exploration Society*, XXII, 1958, pp. 27-45 en hébreu).
(4) Josèphe, *Bell.*, III, III, 5, § 56.

d'*Eccli.*, XXIV, 13, mais ils ne pouvaient pousser que dans la région basse, autour de la source et du Tell, qui était alors occupé, et pas plus à l'Ouest, sur la falaise. Les Esséniens n'ont pas pu vivre à l'ouest d'Engaddi, à la fois solitaires et entourés de palmiers.

Il reste alors à comprendre *infra hos* au sens de « en aval » ou « au sud ». M. del Medico proteste : « Le texte dit « au-dessus »; ce n'est que dans les cartes géographiques modernes que le Nord est situé en haut » (1). Mais le *Thesaurus Linguae Latinae* (2) donne, avec références, « au sud de » comme l'un des sens de la préposition *infra*. Si l'on conteste cet emploi, il reste l'usage fréquent de *infra* au sens de « en aval de », en relation avec une vallée ou un fleuve. Or Pline, dans tout ce passage, décrit le Jourdain depuis sa source jusqu'à la Mer Morte, où il se jette; cela fait un tout. Sur la rive occidentale de cette mer, il rencontre d'abord l'installation essénienne, puis « plus bas qu'eux », *infra hos*, Engaddi, et « en partant de là », *inde*, Masada. C'est un ordre géographique correct, si l'on met l'habitat des Esséniens au nord d'Engaddi.

Or, entre Engaddi et la pointe septentrionale de la Mer Morte, il n'y a qu'un site qui corresponde à la description de Pline, c'est le plateau de Qumrân, qu'un groupe de bâtiments contemporains de Pline, ce sont les ruines de Kh. Qumrân et de Feshkha (3), qu'une région où le palmier ait pu pousser en quantité, c'est la région entre Qumrân et Feshkha. Si Pline ne s'est pas trompé, les Esséniens dont il parle sont la communauté de Qumrân.

Mais Pline s'est peut-être trompé? M. del Medico pense même qu'il nous a trompés : Philon ayant « inventé » de toutes pièces les Esséens, Pline broda sur ce thème en intercalant un « n » dans le nom « pour des raisons d'euphonie » et il « inventa un phalanstère des Esséniens dans une des régions les plus inhospitalières du monde » (4). D'ailleurs, ajoute-t-il, Pline n'a pas été en Judée. Cela n'est pas si sûr. On discute depuis longtemps sur une inscription mutilée, où Mommsen a reconnu le nom de Pline et l'attestation qu'il avait rempli une fonction militaire importante auprès de Titus pendant la Guerre Juive. Résumant cette

(1) *L'énigme...*, p. 103, n. 1. Puisqu'il est si exigeant pour nos citations, je lui ferai remarquer que le texte ne dit pas « au-dessus » mais « au-dessous ».

(2) Vol. VII, 1, fasc. X, paru en 1954, s. v. *infra*.

(3) Pour ne rien omettre, je dirai qu'il y a, au sud du Râs Feshkha dans le delta du Cédron, à Khirbet Mazîn, un petit bâtiment rectangulaire qui a été repéré en 1953 par la Mission Archéologique Belge et que j'ai visité. La poterie en surface est romaine mais le type de la maçonnerie n'est pas celui de Qumrân (il est meilleur) et je doute que ce site ait un rapport avec la communauté de Qumrân. En tout cas, cette construction isolée ne peut pas rivaliser avec l'ensemble des bâtiments de Kh. Qumrân et de Feshkha.

(4) *L'énigme...*, p. 81.

controverse, le dernier travail d'ensemble sur Pline (1) conclut à la grande vraisemblance de l'hypothèse de Mommsen. On m'objectera alors que, si Khirbet Qumrân a été détruit en 68, si c'est l'établissement des Esséniens de Pline et si Pline était en Judée en 70, il aurait mentionné cette destruction, au moins il n'aurait pas parlé des Esséniens de la Mer Morte comme d'une communauté vivante. Il aurait fait comme pour Engaddi, dont il parle au passé et dit que c'est *nunc alterum bustum*. Cet *alterum* est une référence à Jérusalem dont il vient de parler (2) et dont la ruine est également sous-entendue dans un passage voisin du nôtre (3).

J'accepte la difficulté. Cette allusion à la ruine d'Engaddi et à celle de Jérusalem ne signifie pas que tout le livre V de l'*Histoire Naturelle*, et le passage sur les Esséniens, ait été écrit après 70 : cet ouvrage de trente-sept livres a été rédigé au cours de longues années et nous savons que Pline l'a continuellement révisé jusqu'en 77, date de sa préface, mais il n'a pas également tout révisé. Ici, il a pu ajouter la note sur l'incendie d'Engaddi et ne pas toucher au reste. Il importe d'ailleurs assez peu que Pline ait écrit le livre V, et ce passage, avant ou après 70, il importe même assez peu qu'il soit venu ou non en Palestine. Même s'il y est venu, il n'y a pas tout vu et ce qu'il dit des Esséniens n'est pas le récit d'un témoin oculaire. Il y a dans ce passage des erreurs certaines : la mention des palmeraies de Jérusalem, les milliers de siècles qu'a vécus la communauté, mais cela n'oblige pas à tout rejeter. Pline est d'abord un compilateur, il répète ce qu'il a lu ou ce qu'il a entendu. Il est très crédule, il comprend parfois mal, mais il n'invente pas. Il n'a pas inventé, il n'avait aucune raison d'inventer que des Esséniens habitaient sur le bord de la Mer Morte, et s'il le dit, c'est qu'il l'a lu ou entendu quelque part.

Encore une fois, le témoignage de Pline n'est pas décisif *à lui seul*. Mais si les textes de Qumrân présentent des ressemblances avec ce qu'on sait par ailleurs des Esséniens et si les ruines de Qumrân correspondent à ce que Pline dit de l'habitat des Esséniens, on peut accepter son témoignage comme vrai, et ce témoignage à son tour confirme le caractère essénien de la communauté. Ce n'est pas un cercle vicieux, c'est un argument par convergence, qui aboutit au genre de certitude dont l'historien doit bien souvent se contenter.

(1) W. Kroll, art. *Plinius der Aelterer*, dans Pauly-Wissowa, XXI, 1, 1951, col. 271-439, cf. col. 277-280.

(2) *Secundum ab Hierosolymis fertilitate palmetorumque nemoribus, nunc alterum bustum.* Et cela prouve que « Jérusalem » (il faudrait évidemment « Jéricho ») est une bévue de Pline ou de sa source et n'est pas une faute de copiste.

(3) *Hist. Nat.* V, **14**, 70 *in qua fuere Hierosolyma*, au passé.

***

L'archéologie permet donc d'établir que les manuscrits de Qumrân sont sûrement authentiques et anciens, qu'ils appartenaient à une communauté religieuse qui a vécu à Khirbet Qumrân et aux environs entre le IIe siècle av. J.-C. et 68 ap. J.-C. et que, par conséquent, aucun des manuscrits n'est postérieur à cette date. Quant à l'histoire intérieure et aux attaches doctrinales de cette communauté, l'archéologie n'indique que des probabilités et sert à éprouver les interprétations qu'on donne des textes. Dans les faits archéologiques eux-mêmes, il reste des incertitudes, il y a des explications que j'ai données et qu'on peut discuter. J'ai déjà changé d'opinion sur plusieurs points et je suis prêt à le faire encore si l'on me présente des arguments valables, mais je demande que ces arguments soient en accord avec l'archéologie. En attendant, on m'excusera de rester soumis aux faits tels que je les vois et de négliger les théories.

Jérusalem, 15 juillet 1958 R. de Vaux, O. P.

Post-Scriptum. — Cet article était déjà à l'impression lorsque j'ai connu le nouveau livre de M. Del Medico, *Le Mythe des Esséniens des origines à la fin du Moyen Age*, 1958. Il prétend y démontrer que les Esséniens n'ont jamais existé que dans l'imagination de quelques auteurs anciens et de leurs interpolateurs peu scupuleux. Je ne sais pas qui il convaincra et je n'aurais pas cité cet ouvrage s'il ne contenait, en appendice, « sept questions relatives aux ruines de Qumrân ». Au risque de paraître prendre au sérieux des choses qui ne le sont pas, je résumerai ces questions et j'y répondrai brièvement.

1. — Les deux tables à alvéoles et en maçonnerie sont des *mensae* pour offrandes funéraires. Elles ont pu — et d'autres — être posées sur les piles basses de la grande salle 77 et de son annexe, loc. 86/89. « Ne pourrait-on vérifier si les plaques à alvéoles... s'adaptent à l'un ou l'autre de ces piliers? »

Réponse : Il n'y a pas deux « tables à alvéoles » mais une plate-forme avec deux alvéoles, qui était primitivement posée sur un sol et contre un mur (cf. la photo dans *RB.*, LXI, 1954, pl. IX *b*), certainement à l'étage supérieur du loc. 30 dans lequel elle a été trouvée. Les piles de la salle 77 (qui ne figurent pas sur le plan de *RB.* LXIII, 1956 simplement parce que ce plan est celui de la période I*b*, comme cela est expressément indiqué, et que les piles sont de la période II) et celles du loc. 86/89 sont conservées à des hauteurs variables, selon les effets de la destruction; elles sont certainement des supports de la toiture. Il faut laisser chaque chose à sa place. Les piles ont environ 0,70 m de côté, la plate-forme a 1,25 m sur 0,80 m. On ne peut poser la plate-forme sur aucune des piles. L'hypothèse est décidément... fragile.

2. — La vaisselle trouvée à l'arrière du loc. 89, comme celle trouvée au fond

du loc. 114 n'aurait-elle pas été utilisée pour les mêmes agapes et brisée ensuite? Le *triclinium* (c'est ainsi que M. Del Medico appelle la table du *scriptorium*) trouvé dans le loc. 30 ne proviendrait-il pas du grand loc. 111, qui est tout près du loc. 114, où était entassé le second groupe de pots? N'y aurait-il pas eu deux groupes de bâtiments, qui auraient servi d'abord à deux communautés juives distinctes, puis à des païens, puis à des chrétiens de deux sectes différentes? D'après la différence de la céramique ne pourrait-on pas préciser l'origine de ces deux groupes de pèlerins?

Réponse : Encore une fois, il faut laisser chaque chose à sa place. La table du loc. 30 est certainement tombée de l'étage supérieur, comme la plate-forme de la question 1. Il eut d'ailleurs été impossible de transporter cette longue table de briques et de plâtre. La vaisselle du loc. 89 avait été soigneusement empilée, elle a été brisée non pas intentionnellement mais par la chute du plafond. La vaisselle du loc. 114 était en désordre mais beaucoup de vases y étaient intacts. Les types céramiques des deux lots sont les mêmes que ceux trouvés dans les autres chambres du bâtiment de Qumrân et un certain nombre d'entre eux se retrouvent dans d'autres sites de Palestine tout au début de la période romaine; ils ne sont certainement pas postérieurs au IIe siècle de notre ère, comme le voudrait M. Del Medico. Il est exclu que ce soit une vaisselle chrétienne; l'un des bols du loc. 89 porte gravé en hébreu le nom d'Éléazar.

3. — Les dépôts d'ossements animaux ne soulèvent pas une question, mais une avalanche de questions : « Il aurait été important de faire l'inventaire de ces ossements jarre par jarre, en spécifiant les lieux de trouvaille... A-t-on trouvé des os brisés? des os de gigots? des os de pieds? » etc., etc.

Réponse : Satisfaction sera donnée dans la publication définitive à ce que ces questions ont de raisonnable. M. Del Medico pourra alors faire son compte de gigots et de pieds de moutons mais il ne trouvera rien pour décider « si ces repas ont été organisés, d'abord par des païens et dans la suite par des chrétiens, à une époque où le cimetière juif était déjà désaffecté ». Par contre, il pourrait déjà trouver dans *RB.*, LXIII, 1956, p. 550, l'indication que ces dépôts sont datés des deux périodes de l'occupation juive à Qumrân.

4. — Le dallage circulaire de la salle 77 a-t-il été sondé pour voir s'il ne recouvre pas un *martyrium* chrétien? Pourquoi la niche visible sur une photographie contre le mur Ouest de cette même salle n'est-elle pas marquée sur le plan?

Réponse : Bien sûr on a fait un sondage autour du dallage circulaire : on n'a pas trouvé de *martyrium*, on a trouvé la terre vierge. La « niche » n'est pas marquée sur le plan de *RB.*, LXIII, 1956, parce que, encore une fois, ce plan est celui de la Période I*b* et que cette « niche » est une addition de la Période III.

5. — L'atelier de potier. M. Del Medico imagine que le premier atelier de potier, recouvert ensuite par l'escalier de la citerne 49 est celui-là même auquel l'Évangile fait allusion, *Mt.*, XXVII, 3-10, le « champ du potier » acheté pour la sépulture des étrangers avec les trente deniers de Judas. Comme cet atelier avait été oblitéré par les constructions postérieures et que les pèlerins voulaient *voir* ce « témoignage », on fabriqua, comme un « décor de théâtre », le second atelier qui est bien conservé mais ne semble pas avoir jamais servi. La solution « dépend en grande partie de la datation relative des constructions — mur par mur — qu'il faudra revoir très attentivement en tenant compte de toutes les restaurations ».

Réponse : Il n'y a rien à « revoir », c'est tout vu : les premiers fours, recouverts par l'escalier de la citerne 49, sont de la Période I *a*, l'atelier complet avec ses

deux fours est de la Période I *b*. Il a servi : l'argile qui enduit l'intérieur des fours a été calcinée, il y avait des cendres dans les fours et autour. L'hypothèse que fait M. Del Medico est extravagante.

6. — Elle est cependant reprise à la question suivante. D'après le texte grec de *Zach*, XI, 13, auquel se réfère *Mt.*, XXVII, 9, les trente deniers de Judas auraient dû être portés à « l'atelier du fondeur ». « Ne peut-on pas supposer qu'un atelier de fondeur fut *ajouté* aux ruines de Qumrân pour donner satisfaction aux chrétiens de langue grecque pour qui l'atelier du potier seul ne constituait pas un « témoignage » suffisant ?» Et, comme j'avais signalé, dans le loc. 101, un grand fourneau construit en briquettes qui ont subi un feu intense, M. Del Medico demande « une étude minutieuse » pour déterminer « si, effectivement, l'atelier du fondeur n'est pas une reconstitution symbolique ».

Réponse : Il y aurait bien à dire sur *Zach.*, XI, 12-13 et son utilisation par *Mt.* XXVII, 9, mais ce n'est plus de l'archéologie. Je ne sais pas encore ce qu'était l'atelier du loc. 101, je doute fort qu'il ait été une fonderie, mais je suis sûr qu'il a servi et M. Del Medico lui-même accepte les « briquettes qui ont subi un feu intense » : ce n'est pas une « reconstitution symbolique ».

7. — Nous avons découvert dans le loc. 120 un trésor de monnaies d'argent enfermé dans trois vases, cf. *RB.*, LXIII, 1956, p. 567. D'après M. Del Medico, ce pourrait être encore un « témoignage » qu'on montrait aux pèlerins chrétiens : d'après *Mt.*, XXVIII, 12-15, les grands prêtres donnèrent une forte somme d'argent aux gardiens du sépulcre pour dire que les disciples avaient dérobé le corps de Jésus; d'après la tradition occidentale, ces gardiens étaient deux, d'après la tradition syrienne, ils étaient trois. Ne peut-on pas supposer que des légendes ont eu cours sur ces gardiens, qui se seraient convertis et auraient enterré leur argent dans un *martyrium* chrétien? Ne peut-on pas penser qu'on montrait d'abord à Qumrân les deux pots correspondant aux deux gardiens de la tradition occidentale puis que, pour satisfaire la tradition syrienne, on ajouta un troisième pot?

Réponse : Je laisse à M. Del Medico le soin de justifier cette fantaisie en citant quelques textes anciens au lieu de « supposer que des légendes ont eu cours ». Du point de vue de l'archéologie, je dirai simplement que ces trois vases étaient sous le sol de la Période II et ne pouvaient donc pas être montrés aux pèlerins supposés, que le troisième pot contenait les mêmes types de monnaies que les deux autres et, donc, que les trois dépôts ont été faits en même temps, enfin que ce trésor de monnaies de Tyr dont les dernières sont de 9 av. J.-C. n'a pas pu être constitué après le IIe siècle de notre ère, comme voudrait M. Del Medico.

Une réponse générale aurait peut-être suffi : il n'y a à Qumrân, ni dans les bâtiments ni dans les objets recueillis par la fouille, absolument rien qui permette de supposer une utilisation chrétienne des ruines, et il est insensé d'y chercher un centre de pèlerinage où l'on aurait vénéré des souvenirs évangéliques ou para-évangéliques dans des « décors de théâtre » et dans des « reconstitutions symboliques ».

R. DE V.

RECENSIONS

Psalmen, par Hans-Joachim Kraus (*Biblischer Kommentar. Altes Testament*, XV, 1 et 2). In-8° de 1-80 et 81-160 pp. Neukirchen Kr. Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958. — Prix : DM 7 le fascicule.

La méthode d'exposition de ce nouveau commentaire des Psaumes (*Ps.* I à XIX) est celle des autres commentaires de la collection. Une courte bibliographie est suivie de la traduction continue (sans indication des divisions strophiques), des notes critiques et des explications littéraires, historiques et théologiques, parfois complétées par des excursus. Quelques pensées de Luther et de Calvin, citées souvent au bas des pages, apportent la note proprement religieuse. Les applications christologiques ne sont pas négligées, mais brièvement esquissées. La documentation utilisée comprend presque uniquement les travaux de langue allemande. Les traductions de Podechard, de Castellino, de la Bible de Jérusalem, ne sont pas mentionnées. Dans l'établissement du texte, les corrections sont proposées avec modération et ne se fondent jamais uniquement sur des raisons métriques. Les parallèles extra-bibliques figurent en bonne place, mais leur importance n'est pas surestimée, et les théories comparatistes sont sérieusement critiquées. Par contre, l'analyse des thèmes et des expressions en fonction des parallèles bibliques n'est guère poussée; il est vrai qu'elle exige une place considérable, sans doute excessive dans un commentaire de ce genre. En conséquence, c'est avec une grande hésitation et sans arguments décisifs que sont proposées quelques dates de composition. Le *Ps.* III peut être préexilique; de même le *Ps.* XI; et ce n'est pas exclu pour le *Ps.* XII. Le *Ps.* IX-X est de date incertaine, comme le *Ps.* XVI. Le *Ps.* XIV peut être postexilique. Aucune chronologie objective du psautier ne peut en effet s'établir en dehors des contacts avec les écrits bien datés, et avant tout avec les oracles prophétiques. Ainsi l'excursus sur *ʿAni* et *ʿAnaw* aurait pu, à partir de la dernière citation (*Soph.*, III, 12), situer ce thème essentiel par rapport aux prophètes de la fin de la monarchie. De même pour le symbole de la coupe (*Ps.* XI et XVI), ou telle expression chère à Jérémie (*Ps.*, VII, 10). On ne saurait en outre assez insister sur les contacts entre les psaumes de lamentation et les oracles de Jérémie, les psaumes du règne de Yahvé et le second Isaïe.

Voici quelques remarques de détail. A propos du *Ps.* I, il aurait été opportun de rappeler l'importance du thème des deux voies à Qumrân et dans l'antiquité chrétienne (cf. *RB.*, 1952, p. 220 s.). N'y a-t-il pas lieu de tenir compte des rapports littéraires entre les *Ps.* I et II? Pour ce dernier, l'analyse serrée de A. Robert (*Mélanges Lebreton*, *RSR.*, XXXIX, 1951, pp. 88-98) a sans doute démontré qu'il date de l'époque postexilique et qu'il est nettement du genre eschatologique et messianique. Dans *Ps.*, IV, 5, il faudrait intervertir רגזו « tremblez » et אמרו בלבבכם « dites en vos cœurs ». L'ordre des mots dans le TM peut provenir de l'influence du *Ps.*, XXXVI, 5 et de *Mic.*, II, 1. Ne peut-on alors relier ce v. 5 au v. précédent? La traduction serait la suivante : « Mais sachez-le, Yahvé fait merveille pour son

ami, Yahvé m'écoute quand je crie vers lui. Redites-le en vous-mêmes et ne péchez plus, tremblez sur vos couches et taisez-vous! » Le fidèle vient d'apostropher les gens riches, vains et menteurs; il leur fait constater la façon merveilleuse dont Dieu l'a exaucé. Ils doivent y réfléchir (cf. l'akkadien *qabū itti libbišu*, « réfléchir, considérer »); cette réflexion les éloignera du péché, surtout en paroles (mensonges, v. 3) et leur inspirera une crainte salutaire; ils iront sacrifier à Yahvé et se confier en lui seul. Lui, le fidèle, est dans la joie, la paix et la sûreté. Le contraste est fortement marqué. Le psalmiste applique ici au juste ce qui était dit du peuple élu, Yeshurun, dans *Deut.*, XXXIII, 28-29 (cf. 19). Ce processus est classique dans le psautier (cf. *RB.*, 1958, p. 205). Les merveilles accomplies par Yahvé au temps de l'Exode, son *ḥesed* envers Israël, tout cela s'actualise au niveau de chaque membre fidèle de la communauté; pour lui aussi, Dieu fait des merveilles et se montre un sauveur. A ce spectacle, les païens sont pris de frayeur, comme jadis lors de l'Exode; ils reconnaissent la puissance de Yahvé et s'unissent au fidèle pour la proclamer. Le fait pascal n'est pas seulement le type des saluts futurs pour tout croyant, tout fils de Dieu; il demeure en quelque sorte présent par la vertu agissante du Dieu sauveur, qui ne meurt pas et s'appelle le Dieu vivant.

Dans *Ps.*, VIII, 2, Kraus suit G. T. Hie qui lisent la seconde personne : « Toi qui as placé ta splendeur sur le ciel. » Au v. 3 commencerait une autre phrase, très énigmatique. Faut-il se résigner à ne pas comprendre? Je propose de relier 2 et 3, en lisant אשר תנה à la fin du v. 2. Ce verbe, lu aussi par Koehler, peut être une forme aramaïsante de שנה « répéter, redire » (de même dans *Jud.*, v, 11 et XI, 40, dialecte du nord, influencé par l'araméen); elle est possible à l'époque perse. Les anciens traducteurs ont pensé à une forme de *ntn*, verbe parfois employé avec le complément *hôd* (*Prov.*, v, 9; *Num.*, XXVII, 20, *I Chron.*, XXIX, 25; *Dan.*, XI, 21); déjà les recenseurs du TM ont pu y penser et faire l'inversion, en coupant à tort avant *mippî* (cf. *Ps.*, XLIV, 17). D'autre part, le *Ps.* CXLVIII, 12 associe les petits enfants aux adultes dans l'expression de la louange; ils louent la majesté (*hôd*) de Yahvé, qui est par-dessus terre et ciel; ce passage rappelle de très près le *Ps.* VIII, 2-3. De même, *Joël*, II, 16, associe les tout petits à la prière.

On pourrait donc traduire ainsi le début du *Ps.* VIII :

> Ta majesté au-dessus des cieux, qui est redite
> par des lèvres d'enfants, de tout petits,
> tu l'y as fondée en puissance contre l'agresseur,
> pour réduire ennemis et rebelles.

Le mot *'oz* est alors un accusatif adverbial de manière (cf. *Jud.*, v, 21). La suite s'enchaîne très bien : « Car je vois ton ciel... » Au firmament, la gloire de Yahvé, célébrée même par les enfants, est une force capable de confondre tous les ennemis de Dieu. Devant elle, l'homme n'est rien, et pourtant il y participe de quelque manière, parce qu'il fut créé à l'image de Dieu. C'est pourquoi il domine sur tous les êtres vivants, comme Dieu domine sur tous les hommes et par toute la terre.

Le participe *homeh* (IX, 7 fin) peut difficilement s'appliquer à Yahvé pour signifier la colère divine. Castellino lit *hamû* « ils ont grondé, mais Yahvé... » (cf. *Ps.*, XLVI, 7; LXXXIII, 3), ce qui serait en soi possible. Dans XII, 7-8, Kraus ne corrige pas les suffixes des verbes : « Les paroles de Yahvé... sept fois épurées. Toi, Yahvé, tu y veilleras. Tu le (pauvre, v. 6) garderas d'une telle engeance à jamais. » On aurait alors trois tercets depuis le v. 6. Toute perspective de résurrection ou même

d'immortalité est absente des *Ps.* XVI et XVII. Pour le début du *Ps.* XVI, je regrette que Kraus n'ait pas tenu compte de la suggestion présentée dans *RB.*, 1956, p. 496 s. Il n'est rien dit non plus de l'origine égyptienne du « chemin de vie » (*RB.*, 1949, p. 412 s.). La correction proposée pour *Ps.*, XVII, 4-5 est bien hardie et quasi désespérée. Les 51 versets du *Ps.* XVIII sont examinés en l'espace de 15 pages; c'est bien rapide! Aussi la date ne peut-elle être précisée, et le doute demeure. Doit-on corriger le premier verbe « je t'aime » (2, fin), sous prétexte qu'il ne peut avoir ici ce sens? Mais précisément, l'araméen *rḥm* signifie normalement « aimer »; et il y a d'autres aramaïsmes dans le psaume, qu'il faut d'ailleurs expliquer (cf. *RB.*, 1956, p. 166). Un examen complet des parallèles eût été ici nécessaire; il est vrai qu'un travail de cette ampleur n'a jamais encore été mené à bien. Notons seulement que Kraus rapproche le v. 28 (« peuple des pauvres ») de *Zach.*, IX, 9 (le roi pauvre de Sion).

Je ne puis adopter l'interprétation proposée pour la première partie du *Ps.* XIX. Après Eerdmans, Kraus traduit *qaw* par « son », d'après *Is.*, XXVIII, 10. 13. Dans ce passage, l'allitération est évidente; mais puisqu'il s'agit de « mots » dans le psaume, peut-on dire que le langage du ciel est indéchiffrable pour l'homme? Je crois préférable de voir dans *qaw* la « ligne » d'écriture céleste (cf. *Festschrift Nötscher*, 1950, pp. 271-274), thème bien connu de *Job* (XXXVIII, 33) et de la littérature mésopotamienne. Il y a précisément dans le début du *Ps.* XIX des contacts caractéristiques avec *Job* et aussi l'imagerie babylonienne. Dans *Mal.*, III, 20-22 se trouvent juxtaposés le thème du soleil de justice et celui de la loi. La fin du cinquième siècle conviendrait très bien au *Ps.* XIX, si l'on tient compte de toutes ces remarques.

Il est inévitable qu'un travail comme celui-ci, limité à un nombre déterminé de pages, ne puisse aller beaucoup plus loin que les commentaires antérieurs. Du moins a-t-il le grand mérite d'éviter aussi bien les positions toutes faites et à courte vue que les écarts des théories aventureuses. Et les préoccupations d'ordre spirituel ne sont pas absentes, comme il convient à un tel sujet. C'est donc un rang très honorable que ce nouveau commentaire est appelé à occuper parmi la masse des publications scientifiques sur le psautier.

Jérusalem. R. TOURNAY, O.P.

Les Institutions de l'Ancien Testament. I. *Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*, par R. de VAUX, O. P. — Petit in-8° de 347 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1958. Prix : 990 fr.

Après l'*Archéologie de la Palestine* de W.F. Albright, voici, dans la série des volumes complémentaires de la « Bible de Jérusalem », la première partie d'un travail consacré aux Institutions.

On pourrait craindre que les deux ouvrages se recouvrent partiellement et fassent plus ou moins double emploi. Il s'agit, dans les deux cas, de décrire une civilisation. L'archéologie s'appuie principalement sur les *choses* mises au jour au cours des fouilles; mais elle ne dédaigne pas de les éclairer par un recours aux sources littéraires. La description des institutions utilise d'abord les *textes*, mais en les complétant, à l'occasion, grâce aux données de l'archéologie. N'aurait-on pas là deux livres très similaires, deux présentations d'un même tableau, sous un éclairage un peu différent? Il n'en est rien, car, plus que des définitions abstraites, il faut tenir compte des personnalités des auteurs et de la méthode qu'ils ont choi-

sie. Le professeur Albright s'est placé à un point de vue résolument historique. Il décrit successivement la Palestine aux différents stades de son histoire : *Palestine préhistorique; Palestine au chalcolithique et au bronze ancien...; Palestine à l'âge du fer*, etc. Cette stratification, qui rappelle celle des fouilles archéologiques, occupe la plus grande partie de l'ouvrage. Et si l'auteur termine par quelque tableau plus synthétique (*La vie quotidienne dans la Palestine antique*), c'est encore, le plus souvent, pour le subdiviser en tranches historiques. Plus exégète, peut-être donc plus sensible à l'unité de la Bible et à la continuité foncière de la civilisation israélite, le P. de Vaux suit une tout autre méthode. Chacun de ses chapitres est un petit tableau concernant un aspect de cette civilisation : *la famille; le mariage...'; les enfants...; la personne du roi*, etc., sans référence affichée au développement historique. Certes, l'auteur n'ignore pas l'histoire; il signale fréquemment comment la vie sociale, familiale ou politique s'est transformée au cours des âges. Mais cette idée de transformation n'est pas au premier plan de sa présentation. Du moins n'est-ce pas elle qui frappe d'abord le lecteur. A le lire, on a d'abord l'impression d'unité et de continuité. Bien plus, on a l'impression d'un tableau complet et d'un ensemble suffisamment cohérent. Cela tient sans doute à ce que l'auteur s'arrête de préférence à l'âge d'or de la civilisation israélite, celle sur laquelle nous sommes le mieux renseignés. Mais sans négliger cependant les autres époques.

Justement, la première partie, traitant *du nomadisme et de ses survivances* (pp. 13 à 33), semble être une exception à ce qui vient d'être dit. Il s'agit des origines même du peuple israélite, et la perspective est nettement historique. Mais loin de surestimer l'importance de cette civilisation nomade, le P. de Vaux se plaît à la réduire, en soulignant que les Hébreux n'ont jamais été de grands nomades; que, du reste, la grande organisation bédouine n'existait pas encore de leur temps; bien plus, que le nomadisme n'a laissé que peu de traces dans la culture israélite. Les Rékabites, que d'aucuns s'empresseront de lui objecter, ne constituent pas, pour lui, des survivances du passé, mais l'effet d'un mouvement réactionnaire plus ou moins artificiel.

Dans une seconde partie, consacrée aux *Institutions familiales* (pp. 35-100), l'auteur étudie successivement *la famille* (ch. I), *le mariage* (II), *la femme* (III), *les enfants* (IV), *l'héritage* (V), *mort et rites funèbres* (VI). A ce propos il aborde les difficiles et importantes questions du patriarcat et du matriarcat, du *go'él*, de la polygamie et de la monogamie, du lévirat, de la circoncision, de l'adoption. Lorsqu'il s'agit de caractériser le type de mariage israélite, il discute la signification du *mohār*, cette somme d'argent que le fiancé verse au père de la fiancée, et qui n'est pas — c'est la conclusion — le prix d'un achat, mais plutôt une compensation pour les services dont se prive une famille. L'histoire de Ruth est finement analysée tant pour préciser un aspect du rôle du *go'él* (p. 40) que pour étudier une application particulière de la loi si intéressante du lévirat. — Traitant des enfants, le P. de Vaux étudie assez longuement le rite religieux de la circoncision. A ce propos, on a noté que chacune des « traditions » qui sont à la base du Pentateuque présente un récit différent, sinon de l'institution du rite, du moins de sa première apparition dans le récit biblique, le rattachant à Josué s'il s'agit de la tradition yahviste (*Jos.*, v, 2-9), à Moïse pour la tradition élohiste (*Ex.*, IV, 24-26), à Abraham pour la tradition sacerdotale (*Gn.*, XVII, 9-14. 23-27). Mais tout ceci a été harmonisé par la rédaction dernière de l'hexateuque. Le P. de Vaux s'en tient à cette vue d'ensemble.

Les *Institutions civiles* forment la troisième et principale partie du volume (pp. 101-317). Ce qui frappe le lecteur attentif, c'est d'abord le caractère fragmentaire et incomplet de notre documentation sur l'organisation du royaume d'Israël, même à l'époque de son apogée. Presque aucun élément de cette organisation n'est décrit pour lui-même. La plupart du temps, on en est réduit à des allusions éparses, souvent très différentes d'âge et d'origine. Aussi est-on obligé d'admirer l'extrême habileté du P. de Vaux qui réussit, à force de rapprochements suggestifs, de comparaisons et d'assimilations vraisemblables, à nous donner des institutions civiles d'Israël un tableau apparemment complet et cohérent.

Le chapitre sur la *démographie* est particulièrement neuf. L'auteur ne se laisse pas tenter par ce petit jeu assez vain qui consiste à interpréter et à harmoniser tant bien que mal les chiffres donnés à ce sujet par les différents livres bibliques. Il sait trop combien sont difficilement utilisables des données globales plus ou moins artificielles et schématiques. Mais il ne s'en tient pas à une conclusion négative par trop décevante. En s'appuyant sur certaines indications qui lui paraissent de bon aloi, en les confirmant et en les complétant par des renseignements tirés de documents assyro-babyloniens, enfin en faisant appel aux résultats des fouilles, il parvient à des résultats partiels assez précis : en 738, la population du royaume d'Israël se serait élevée à environ 800 000 habitants, celle des deux royaumes ensemble à près d'un million. Les « villes » de Palestine n'étaient pour la plupart que de modestes villages, ne dépassant pas un millier d'habitants. Une des plus considérables, Debir (Tell Beit Mirsim), en comportait peut-être 2 000 ou 3 000. Quant aux capitales, d'après les observations des fouilleurs, on peut attribuer à Samarie quelque 30 000 habitants. Pour Jérusalem, l'évaluation est plus difficile. A l'époque de Jésus sa population pouvait s'élever à 25 000 ou 30 000 habitants, comme la « ville ancienne » il y a quelques années. Cela donne une base pour évaluer la population aux époques antérieures.

Le chapitre II étudie les différents *éléments de la population*. A propos des « notables » se trouvent posées de graves questions de lexicographie. Quelle nuance, quelle différence, quelle opposition faut-il voir entre les *z*^{e}*qénîm*, les *śârîm*, les *n*^{e}*dîbîm*, les *ḥorîm*, les *n*^{e}*gîdîm*, le P. de Vaux essaie de le débrouiller pour le plus grand profit des exégètes. Ici encore il lui faut distinguer soigneusement entre la terminologie usitée à l'époque royale et la terminologie postexilique. A vrai dire, tous les termes anciens continuent d'être employés après l'Exil, mais il y a des glissements de sens assez sensibles. Des termes nouveaux apparaissent : les *n*^{e}*gîdîm* qui semblent plus ou moins synonymes des *śârîm*, les *s*^{e}*gânîm*, mot qui, chez Néhémie, paraît désigner les *z*^{e}*qénîm*. Tout cela demeure complexe. Mais à travers cette discussion, le P. de Vaux a soin de souligner qu'il n'y eut jamais, en Israël, de noblesse au sens propre du mot. Si les traductions parlent quelquefois des « nobles », c'est improprement ou en un sens très large. Ni les *śârîm*, ni les *n*^{e}*dîbîm*, ni les *gibborê ḥaîl* ne constituent une classe privilégiée, fermée et héréditaire. Il est bon de le rappeler pour éviter tout anachronisme. Quant au « peuple du pays » (*'am hâ'ârèṣ*), l'expression doit s'entendre en tenant compte du développement historique. A l'époque de la royauté, elle ne désignait pas autre chose que le peuple, par opposition au roi et aux fonctionnaires. Après l'Exil, ou plus exactement dans le livre d'Esdras-Néhémie, elle s'applique aux habitants de la Palestine, c'est-à-dire les étrangers, Ammonites, Moabites, Samaritains, qui se considèrent comme citoyens en droit et en fait, tandis que les Juifs revenant d'exil sont traités plus ou moins comme des intrus. Enfin, à l'époque rabbinique, le « peuple du pays »

désigne l'ignorant de la Loi, l'indifférent ou le sceptique. — Riches et pauvres sont aussi des notions qui ont évolué au cours des siècles. Aux débuts de la royauté une relative égalité semble avoir régné entre les différentes familles. Mais entre le x^e^ et le viii^e^ siècle, une vraie révolution sociale s'est produite. Des classes nouvelles, riches fonctionnaires, commerçants, se sont développées, souvent par l'exaction et le gain malhonnête. Les faibles, les pauvres sont des opprimés. Ce qui explique les protestations d'un Amos, d'un Osée, d'un Isaïe.

Après un important chapitre sur *l'esclavage* (iii), un autre sur la *conception de l'État* (iv) où sont finement analysés les récits de l'institution de la monarchie (p. 145) et les textes caractérisant la « monarchie dualiste » de David et de Salomon, très différente de la monarchie unificatrice mais éphémère de Saül (p. 147), on aborde des chapitres où sont magistralement présentés *la personne du roi* (v), *la maison du roi* (vi), *les grands officiers* (vii), *l'administration* (viii). En dépit du caractère incomplet de la documentation, l'auteur brosse un tableau d'ensemble des conditions d'accession au trône (p. 155), des rites du couronnement (p. 158) et de l'intronisation (p. 167). A ce propos, il présente une exégèse rapide mais suggestive des Ps. ii et cx. Sans doute, il renonce à replacer ces deux psaumes dans un contexte historique précis, et se contente de déclarer insuffisamment fondée (mais intéressante!) l'hypothèse qui fait de cx, 4 une parole adressée au prêtre Sadoq, que le roi (David) confirmerait dans sa fonction (p. 176). Mais il se fait le défenseur du sens historique des textes et de leur application à des cérémonies royales, ce qui n'exclut nullement, au second plan, une perspective messianique (pp. 168-169).

A propos de l'administration, certains problèmes de vocabulaire sont encore abordés et résolus. Le maître du palais (*'ăshèr 'al bayt*), de *I Reg.*, iv, 1-6 est rapproché du *n^e^gîd habbayt* de *II Chron.*, xxviii, 7 et du *sokén* de *Is.*, xxii, 15. Mais s'agit-il vraiment de synonymes? Sans doute, dans ce dernier texte Shebna est désigné à la fois comme *sokén* et comme *'ăshèr 'al bayt*. Mais l'emploi cumulatif des deux mots suggère plutôt qu'ils n'étaient pas équivalents. D'autre part la présence du mot *sokén* en cananéen (glose de l'accadien *rabiṣu* dans les lettres d'el Amarna), en ugaritique et en phénicien (inscr. d'Aḥiram et *CIS* I, 5) rend improbable l'hypothèse d'un mot d'emprunt qui serait venu doubler tardivement l'expression hébraïque. — Le *mazkîr* est également mentionné et discuté. Le P. de Vaux refuse à juste titre d'en faire un archiviste ou un annaliste; il y voit plutôt, à l'instar du *whm.w* égyptien, une sorte de héraut ou de maître des cérémonies. Mais il laisse intact le problème de l'origine du titre et de la fonction. On demeure enclin à les rattacher au monde de la chancellerie. Car *mazkîr* évoque malgré tout, non seulement le *zikkârôn* hébreu, mais aussi le *dikrôn* araméen (*Esd.*, vi, 2; *zkrn* d'Éléphantine) qui semble désigner la minute, l'original d'une lettre ou d'un document. Le *mazkîr* n'aurait-il pas été autrefois une sorte de secrétaire privilégié, chargé de rédiger les documents les plus importants?

Après *les finances et les travaux publics* (ix), *le droit et la justice* (x) donnent au P. de Vaux l'occasion d'aborder le problème des états successifs de la législation israélite qu'il analyse brièvement : Décalogue; Code de l'Alliance; Deutéronome; Loi de Sainteté; Code sacerdotal. A propos de décalogue, il est à noter que l'auteur ne fait aucune allusion à *Ex.*, xxxiv, 10-36 que notre texte actuel désigne sous le nom des « dix paroles » et où plusieurs exégètes, et peut-être le P. de Vaux lui-même (*Bible de Jérusalem*, *La Genèse*, pp. 16 et 21), ont cru reconnaître un « décalogue yahviste », cultuel, parallèle et sans doute antérieur au décalogue élohiste

d'*Ex.*, xx. Le Code de l'Alliance est caractérisé comme le code des premiers temps de l'installation en Canaan. Le Deutéronome comprend « des éléments anciens qui semblent provenir, au moins en partie, du royaume du nord... Une hypothèse plausible est qu'ils furent apportés en Juda après la ruine de Samarie et compilés sous Ézéchias » (p. 222).

A propos de l'*Économie* (xi), le P. de V. étudie certaines pratiques répandues en Israël : dépôt et louage; prêt, gage et caution; enfin l'année sabbatique et le jubilé. La conclusion de l'auteur, au sujet de ces deux dernières institutions, c'est que l'année sabbatique paraît être une institution ancienne; mais il est difficile de dire dans quelle mesure les Israélites y ont été fidèles. Quant à l'année jubilaire, ce serait plutôt « un effort tardif et inefficace pour rendre l'année sabbatique plus contraignante en l'étendant aux biens fonciers, mais aussi plus facilement observable, en espaçant les années de rémission » (p. 270).

Au ch. xii, l'auteur aborde le problème difficile de la division du temps. Il fait appel à toute sa science des anciens calendriers orientaux, d'Égypte notamment et d'Assyro-Babylonie. Il utilise aussi avec soin les données des documents de Qumrân; mais il considère comme incertaine la tentative récente de rattacher le calendrier du livre des Jubilés et de certains écrits de Qumrân à un « ancien calendrier sacerdotal dont on retrouverait l'influence dans la rédaction du Pentateuque » (p. 286).

Enfin le dernier chapitre (xiii) est consacré aux *poids et mesures*. Ici, on a l'impression que le P. de Vaux a lâché la bride à son esprit critique. Plus qu'ailleurs il se refuse au jeu des harmonisations auquel trop d'auteurs se livrent avec délices. S'il lui arrive encore de représenter par des tableaux les séries d'équivalences (pp. 305 et 306), il ne manque jamais de souligner le caractère hypothétique de ces pyramides métrologiques. C'est qu'en effet, non seulement les données des textes sont insuffisantes, et les résultats de l'archéologie très approximatifs, mais certains rapprochements conduisent à des conclusions contradictoires, qui ont, de tout temps, fait le désespoir des « métrologistes » professionnels. Au fait, n'est-ce pas une exigence excessive de vouloir introduire en ce domaine une rigueur et une cohérence anachroniques? Que l'on se souvienne de notre ancien système monétaire et des mesures usitées en France sous l'Ancien Régime; de la différence entre la livre tournois et la livre parisis; des valeurs diverses, allant du simple au double, de la « barattée » dans des bourgs de Normandie distants d'à peine quelques lieues; et même des fluctuations du pouvoir d'achat de la monnaie française au cours du dernier demi-siècle, et l'on sera moins exigeant pour la métrologie israélite. Décidément le système métrique et le Bureau international des poids et mesures sont des institutions récentes dont on s'est fort bien passé pendant des siècles, qui n'étaient pas des siècles d' « autarcie » ou de stagnation économique. On ne saurait donc reprocher au P. de Vaux de démolir de laborieuses constructions, qui ne sont que des châteaux de cartes.

Le livre se termine par une Bibliographie, très utile, très à jour jusqu'en 1957. Bien entendu, un ouvrage de ce genre n'est parfaitement utilisable que s'il est complété par des répertoires et index. C'est un motif de plus pour souhaiter la prompte parution du II^e^ volume, qui avec les institutions militaires traitera des institutions religieuses, à peine effleurées ici ou là dans le présent volume.

Puisse cette analyse avoir fait soupçonner au lecteur la richesse de cet ouvrage. Mais ce qu'un résumé ne peut guère faire sentir, c'est l'extraordinaire intérêt du livre, le charme de son style, le caractère vivant et suggestif de sa présentation.

Le P. de Vaux nous donne là le résultat de vingt-cinq ans de travail et d'enseignement. C'est dire la maîtrise avec laquelle il manie les réalités littéraires et archéologiques. Mais il a aussi le sens du grand public, et l'art de débrouiller pour lui les problèmes les plus difficiles, sans érudition indigeste, mais aussi sans simplification arbitraire. Voilà donc un livre qui réussit ce tour de force de se recommander à la fois aux exégètes qui y trouveront beaucoup à apprendre, et à tous les lecteurs de la Bible qui ne seront jamais rebutés par la présentation.

Paris. Paul Auvray.

Qumran Studies (*Studia Judaica*, II), by Chaim Rabin. In-8° de xv-133 pp. Clarendon Press : Oxford University Press, 1957. — Prix : 21 sh.

L'auteur s'était déjà signalé dans les études qumrâniennes par la publication de plusieurs articles et une nouvelle édition du Document de Damas (cf. *RB.*, 1955, p. 633). Les *Études sur Qumrân* qu'il produit aujourd'hui sont issues de conférences données à Durham et à Manchester. En réaction contre l'opinion de plus en plus acceptée qui voit des Esséniens dans les gens de Qumrân, il pense et veut prouver qu'ils relèvent plutôt du Pharisaïsme, non certes tel qu'il survit dans le Rabbinisme tannaïte, mais sous la forme plus pure que pouvait encore revêtir au 1er siècle de notre ère (époque qu'il assigne à la communauté de Qumrân) une organisation dérivée de la *haburah* pharisienne du 1er s. avant J. C.

Consultant les données de Josèphe sur les Esséniens et celles des écrits rabbiniques, dûment interprétés, sur la *haburah* pharisienne, il conclut que les documents de Qumrân évoquent davantage les deuxièmes que les premières. Ainsi, à Qumrân comme dans la *haburah* on s'engage par vœu dès la première admission (au postulat), non à la fin du noviciat comme chez les Esséniens; et l'accès progressif à la pureté rituelle suit à peu près les mêmes étapes (ch. I). — Les Esséniens mettaient leurs biens en commun, mais ce n'était pas le cas à Qumrân. Contre l'interprétation commune, Rabin estime (ch. II) que les membres gardaient leur fortune individuelle (on leur impose des amendes!) et que les règles du *hith'arev* concernent seulement les relations sociales, que leurs engagements dans la communauté avaient précisément pour but de faciliter en les garantissant de toute infraction à la loi. Or on croit observer dans la *haburah* pharisienne un contrôle analogue de la pureté des membres, en vue des relations sociales, notamment des repas en commun. — Le ch. III rassemble un certain nombre d'indices, parfois ténus, qui rapprochent la secte de Qumrân de certains cercles plus ou moins mystiques et ésotériques connus à l'époque rabbinique sous le nom de « Sainte Congrégation ». Celle-ci serait en somme une « survivance » (p. 65) de l'ancienne *haburah* pharisienne, peu à peu éliminée par l'extension des règles de pureté à tout le peuple. — Une étude des ennemis de la secte (ch. IV) permet de préciser la crise qui a entraîné cette élimination et dont les sectaires de Qumrân représentent comme les dernières victimes. Ces adversaires riches et puissants, qui oppriment les pauvres, ne sauraient être des Pharisiens combattant des Sadducéens. Naguère engagés dans « l'alliance de conversion » mais infidèles à leurs engagements, ils ne sont pas davantage des Sadducéens. Enfin, dans aucun cas, les sectaires opprimés ne sauraient être des Esséniens, dont on ne sache pas qu'ils aient été persécutés. Ces ennemis de rang patricien, traîtres à leurs engagements et assistés de mauvais conseillers, Rabin les reconnaît dans la maison patriarcale des descendants de Hillel, et dans les Rabbins ralliés à leur effort d'étendre la

pratique de la Loi à tout le peuple, même à ces *'amme ha-areṣ* que les Pharisiens rejetaient naguère comme impurs. C'est contre un tel effort de vulgarisation, qui ne pouvait aller sans des concessions et un relâchement de l'ancien rigorisme, que se cabrent les fidèles de l'ancienne *haburah* pharisienne, en particulier les gens de Qumrân. Cette lutte entre Pharisiens et Rabbins nous est mieux connue dans la deuxième moitié du 1er s. ap. J. C. (voir le conflit entre Gamaliel II et le groupe de Johanan ben Zakkaï), mais elle a déjà dû commencer dans la première moitié, où l'on remarquera que l'Évangile distingue les « Pharisiens » des « Scribes » ou « Docteurs de la Loi » qui sont les futurs « Rabbins ». Une des manifestations de cette lutte a pu être la langue : celle que les gens de Qumrân reprochent à leurs adversaires est sans doute l'hébreu mishnique; pour eux, ils restent scrupuleusement fidèles à l'hébreu biblique. — Les croyances ou les pratiques (ch. v) de la secte de Qumrân offrent aussi un témoignage utile. Bien que les attestations soient incertaines ou confuses, Rabin relève chez eux un déterminisme mitigé, une croyance en la résurrection, un rituel de prières quotidiennes, etc. qui les rattachent au Pharisaïsme. Quant à leur calendrier solaire, qu'ils semblent avoir emprunté au livre des Jubilés, ce peut être une réforme à laquelle les aura contraints leur rupture avec le Patriarcat et son monopole du comput lunaire. — En matière de *Halakhah* (ch. vi) le Document de Damas a de nombreux points de contact avec la législation rabbinique; mais en même temps certaines concessions touchant les unions matrimoniales permises, les témoins valables, etc. y sont critiquées comme des perversions conscientes et coupables de la Loi, telles que les Pharisiens devaient les reprocher aux Rabbins trop conciliants. — Plus frappante encore est la façon de « faire la Loi » (ch. vii). Les documents de Qumrân témoignent d'une activité créatrice, qui déduit de l'Écriture par mode de *midrash* une conduite de vie, qui « trouve » ainsi ce qui était resté « caché », l'organe d'une telle recherche étant la session (*moshab*) où la majorité (*rov*) décide : ce sont tout à fait les procédés de l'assemblée rabbinique (*yeshibah* ou *beth din*), et des conférences comme celle du « vignoble de Jamnia » ou celle d'Usha semblent descendre en droite ligne du *moshab ha-rabbim* de Qumrân; on peut même penser que, comme celles-là, celui-ci ne rassemblait que les chefs de dizaines. La terminologie de la procédure est différente, mais le mécanisme est très semblable. — Avec ces sept chapitres l'argumentation est pratiquement terminée. Le ch. viii, issu d'une conférence indépendante, apporte néanmoins un corollaire qui peut servir d'illustration. Le Dr Rabin pense trouver dans le Coran, terminologie et doctrine, une influence directe de la secte de Qumrân. Les conflits de Mahomet avec les Juifs de Médine et les reproches qu'il leur adresse s'éclairent par les informations qu'il a dû recevoir d'autres Juifs, hérétiques ceux-là, qui ont vu en lui le « prophète des nations » (*an-nabī al-ummī*) et se sont ralliés au moins en partie à son mouvement : ces sortes de Juifs ne seraient autres que les descendants des sectaires de Qumrân, émigrés en Arabie, ou simplement en Transjordanie, où Mahomet les aura connus; et leur adhésion à Mahomet leur aurait valu un regain de prestige, qui expliquerait à son tour leur influence sur des mouvements médiévaux comme le Qaraïsme...

Cette analyse déjà longue voudrait faire sentir la richesse et l'originalité des vues proposées dans ce petit volume. Elle est encore trop courte pour rendre compte d'une argumentation très serrée, bourrée de suggestions, subtile au point d'être souvent difficile à suivre. Le Professeur Rabin réussit-il du moins à prouver sa thèse quelque peu révolutionnaire? J'en doute pour ma part.

La première et principale cause d'inquiétude est la précarité des sources.

L'érudition brillante ici déployée ne peut faire oublier la fragilité des bases qui doivent soutenir la construction. Déjà Rabin nous avertit que nous sommes mal informés de la *haburah* pharisienne. Que dire alors des Esséniens? La notice que Josèphe leur consacre nous renseigne-t-elle d'une façon assez exacte et complète pour nous permettre de leur dénier ce qu'il n'a pas dit d'eux? N'ont-ils pu eux aussi se préoccuper de *halakhah*? Le fait que Josèphe ne parle que de leur prière avant le lever du soleil autorise-t-il à leur refuser les temps de prière que fixent les documents de Qumrân? Quant à leur calendrier, c'est une gageure de n'y voir qu'un emprunt fait en désespoir de cause pour se distinguer de la maison patriarcale, alors qu'il apparaît au contraire comme une institution essentielle et traditionnelle de la secte, qu'elle reproche précisément à ses adversaires d'avoir abandonnée. Il se peut que certains textes, surtout du Document de Damas, supposent chez les membres de la secte une propriété privée; mais nous ne savons pas exactement de quelle façon les Esséniens pratiquaient la communauté des biens et nous soupçonnons chez eux des degrés ou une évolution des institutions qui rendent bien difficile de les mettre hors de cause comme le fait Rabin. Nos sources touchant les Esséniens et les Pharisiens sont déficientes, mais cela ne vaut-il pas aussi des écrits de Qumrân? Eux-mêmes sont composites et forment un ensemble peu homogène dont l'usage requiert beaucoup de discernement critique. Les fragments encore inédits apporteront des lumières utiles sur leur genèse et leur composition. Pour le Document de Damas en particulier, — et non moins pour la Règle de la Communauté! — il sera important de reconnaître les couches vraiment anciennes et de les dégager peut-être de superfétations postérieures. Dès lors il est peu rassurant de voir le Dr Rabin tirer de ce Document la plupart de ses vues sur la secte de Qumrân! Si l'on ajoute à cela que sa recherche exclusive de parallèles halakhiques l'empêche de porter son regard sur bien d'autres aspects non moins importants de la secte, on comprendra que son enquête partielle, unilatérale, fondée sur des sources insuffisantes ou insuffisamment critiquées, ne soit pas de nature à entraîner la conviction.

Si elle ne réussit pas à retirer aux écrits de Qumrân le droit d'être esséniens, l'argumentation du Prof. Rabin ne réussit pas non plus à les rendre nécessairement pharisiens. Non plus par manque de preuve, mais par résistance de ce qui est prouvé. Il semble bien certain que le mouvement de Qumrân est fortement sacerdotal; or le mouvement pharisien était d'abord laïque. A Qumrân on se trouve en présence d'une vie communautaire extrêmement structurée dans son organisation; quelque règlement qu'on reconnaisse à la *haburah* pharisienne, on ne saurait rien lui prêter d'approchant : une confrérie ou un « tiers ordre », soit, mais non un couvent régulier. Enfin l'époque : Rabin parle de la première moitié du 1er s. ap. J. C., et c'est pour son système une date haute qu'il n'accorde que par concession, car, n'était l'évidence archéologique, il pencherait personnellement pour placer la secte après la destruction de Jérusalem (p. 66)! Oui, mais il y a l'évidence archéologique, plus exigeante même qu'il ne le pense, et qui se double d'une évidence paléographique. Non seulement il est arbitraire de distinguer les habitants de la période II de Qumrân de ceux de la période antérieure (p. IX), mais encore cela est interdit par le fait que leurs écrits apparaissent en plusieurs copies qui sont aussi bien de la première période que de la seconde. Ceci est vrai en particulier pour la Règle de la Communauté et pour le Document de Damas, dont les plus anciens représentants remontent respectivement aux environs de l'an 100 av. J. C. et à la première moitié du 1er s. av. J. C. (d'après une information orale

de J. T. Milik). D'aucuns discuteront la valeur de ces jugements archéologiques ou paléographiques. Ils peuvent être discutés. Ils ont cependant plus de force contraignante que les rapprochements philologiques ou autres tentés ici par le Dr Rabin. Entre ces deux séries d'arguments, le choix ne saurait être douteux.

Une dernière question pour terminer, qui peut sembler naïve mais doit être posée. Si les Esséniens ne sont pas à Qumrân, où sont-ils? On avait de bonnes raisons de croire que le texte de Pline sur l'habitat des Esséniens avait trouvé à Qumrân une excellente application. En logeant là une *haburah* pharisienne le Dr Rabin contredit tacitement cette exégèse; on eût aimé qu'il s'en expliquât.

S'il ne parvient pas à établir sa thèse, cet ouvrage n'en reste pas moins des plus utiles. D'abord en ce qu'il remet en question un problème qui souffrirait d'être trop aisément classé comme résolu, ensuite par tout ce qu'il apporte d'éléments nouveaux et suggestifs qui permettront de le mieux résoudre. Ses vues sur la *haburah* pharisienne et ses rapports avec le Rabbinisme représentent par elles-mêmes une contribution de valeur, que garantit sa belle compétence.

Jérusalem. Pierre Benoit, O. P.

BULLETIN

Ouvrages généraux. — Le *manuel d'introduction générale aux Saintes Écritures*, de Höpfl-Gut, vient de paraître en sixième édition, préparée par les soins du Père Louis Leloir, O.S.B., attaché à l'Abbaye de Saint-Jérôme, à Rome (1) Bien entendu, le premier soin d'un réviseur de manuel est de mettre à jour la bibliographie. Le Père Leloir l'a fait avec soin, et il a pris occasion de ce travail pour supprimer un certain nombre de mentions d'ouvrages périmés, spécialement en ce qui concerne l'histoire de l'Orient ancien, l'archéologie et la géographie bibliques. Le texte, dans son ensemble, a subi peu de changements. Au hasard de la lecture, j'ai noté les plus significatifs. P. 59 (§ 93), quelques lignes sont ajoutées pour expliquer que l'inspiration ne s'étend pas *eodem modo* à toutes les parties du texte sacré, mais « d'une façon analogique et proportionnée à l'importance relative de chaque élément », comme l'avait expliqué le P. Benoit, cité en note. Pp. 110 ss., on est mis en garde contre l'utilisation abusive des « genres littéraires » pour résoudre les difficultés du texte sacré (cf. la citation de A. Robert, p. 111, note 1). Il est significatif que les longs extraits de l'encyclique *Divino Afflante Spiritu*, recommandant chaleureusement l'utilisation des genres littéraires, aient disparu de l'édition nouvelle, comme aussi le paragraphe (anciennement 176) sur le genre midrashique. Pp. 216 ss., un appendice est consacré aux mss. du Désert de Juda : histoire de leur découverte, leur importance pour la critique textuelle de l'A. T., etc... (Mais le § 344, p. 239, sur la date des codices de l'A. T. qui sont parvenus jusqu'à nous n'a pas été modifié.) P. 302, on s'étonne qu'il ne soit pas fait mention du Targum Palestinien, contenant tout le Pentateuque, dont la découverte a été annoncée déjà par Diez Macho. C'est le chapitre concernant l'histoire des versions qui a été remanié le plus profondément. Donnons un seul exemple : p. 334, on opte résolument pour l'unicité de la version latine ancienne (sauf peut-être pour *Hébr.* et *Apoc.*). Sans doute, il faut distinguer entre texte africain et texte européen, mais le second n'est qu'une révision du premier; il n'y eut pas à proprement parler de *version* européenne. (Signalons à ce propos que la nouvelle édition du *Colbertinus*, par H. Vogels, n'est pas mentionnée.) Au demeurant, nous possédons maintenant une très bonne révision d'un manuel qui demeure classique.

[M.-E. B.]

Onze recueils bibliographiques (*Book Lists*) publiés depuis 1946, sous la direction éclairée de H. H. Rowley, par la Société britannique pour l'A. T., ont été rassem-

(1) H. Höpfl, O. S. B., *Introductio Generalis in Sacram Scripturam. Tractatus de Inspiratione, Canone, Historia textus, Hermeneutica.* Editio sexta noviter recensita quam curavit P. Ludovicus Leloir, O.S.B. In-8° de xxiv-584 pp. Naples, M. D'Auria; Rome, A. Arnodo, 1958. — Prix : 2.500 lires; relié, 3.000 lires.

blés en un seul volume (1). Trois index, comprenant les noms d'auteurs, de recenseurs, et les matières principales, en rendent la consultation facile et rapide. Les comptes rendus sont, on le sait, très brefs; mais ils suffisent à renseigner les spécialistes sur le contenu et la valeur des ouvrages recensés. Plusieurs recueils étaient épuisés. Ce nouvel instrument de travail rendra d'appréciables services.

[R. T.]

La deuxième édition du *Bijbels Woordenboek*, dont nous présentions naguère les troisième et quatrième fascicules (*RB.*, 1958, p. 284 s.), s'est achevée avec le fascicule cinquième et dernier (2). Nous n'avons pas à redire les changements et les améliorations de la deuxième édition, mais nous tenons à féliciter le Dr A. Van den Born et les autres membres du Comité de rédaction pour la célérité avec laquelle ils ont mené à bien leur entreprise, sans déchoir du niveau élevé qu'ils lui avaient assigné. Dans cette livraison comme dans les précédentes, on trouvera beaucoup d'excellents articles signés de noms estimés. Les *realia* ne sont pas négligées, mais la prépondérance est donnée aux sujets théologiques : alliance, expiation, rédemption, résurrection, etc. Des sujets actuels reçoivent de bonnes mises au point : question synoptique, fête de l'intronisation, Sumériens, etc.; et les problèmes délicats ne sont pas évités : récit de la création, serpent du paradis, Tour de Babel, etc. Qualité trop rare dans nos dictionnaires français du même genre : les articles sont courts et permettent de percevoir rapidement l'état d'une question ou l'essentiel d'un problème. De bonnes bibliographies, choisies mais à jour, orientent vers une recherche plus approfondie. L'article sur la Chronologie a pu tenir compte des « Chronicles of Chaldaean Kings (626-556) in the British Museum » publiées en 1956; et l'article sur les manuscrits du désert de Juda, confié au P. van der Ploeg, a été placé en Appendice afin de pouvoir engranger les apports les plus récents au moment de la publication. Un deuxième appendice donne les tableaux des mesures, poids et monnaies. Une table des synchronismes commençant en l'an 2000 et une carte de Palestine portant les actuels noms arabes fournissent les cadres historique et géographique indispensables. Les quatre planches photographiques sont de belle qualité, mais cette illustration et les figures dans le texte sont en somme peu abondantes. L'accent est mis sur l'information, riche et sûre, des articles; et c'est avec plein succès. Ainsi menée à bien, cette deuxième édition fait vraiment honneur à la science catholique et rendra les plus grands services aux chercheurs de tous ordres. Une transposition en allemand de la première édition a été déjà réalisée par le « Bibel-Lexicon » du Dr Haag, que nos lecteurs connaissent bien. On annonce à présent une traduction française de la deuxième édition hollandaise, qui paraîtra bientôt; et d'autres traductions en anglais, espagnol et italien sont en préparation. Encouragés par ce succès, les éditeurs ne manqueront pas, dans des éditions ultérieures, de poursuivre la mise à jour et le perfectionnement d'une œuvre si bien accueillie.

[P. B.]

(1) *Eleven Years of Bible Bibliography, The Book Lists of the Society for Old Testament Study* 1946-56, edited by H. H. Rowley. In-8° de VIII-804 pp. The Falcon's Wing Press, Indian Hills, Colorado, 1957. — Prix : dol. 7.50.

(2) *Bijbels Woordenboek*. 2e éd. Fasc. 5 *(Samaritanen-Zijde)*. Grand in-8° de XV pp. et col. 1505 à 1982; 4 planches et 1 carte. Roermond en Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1957. — Prix de souscr. : 10,75 fl. Le volume complet relié : 53,75 fl.

Treize opuscules de P. Humbert ont été réunis dans un volume dédié au professeur de l'Université de Neuchâtel et préfacé par son ami, W. Baumgartner (1). La plupart de ces études concernent des mots ou des expressions bibliques : *hinenī ēlèka* (*ZAW.*, 1933); *hineni* suivi d'un participe (*REJ.*, 1934); *zār* et *nŏkrī* (*Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, I, 1939); *laetari et exultare* (*RHPR.*, 1942); *bārā* (*TZ.*, 1947); *qānā* (*Festschrift A. Bertholet*, 1950); *pa'al* (*ZAW.*, 1953); *èbyōn* (*RHPR.*, 1952). Ajoutons une étude sur E. Renan (*Rev. de Théol. et de Philos.*, 1924), une autre sur *Gen.*, I et *Ps.* CIV (*RHPR.*, 1935), ainsi que trois notes sur *Gen.*, I (*Interpretationes ad V. T. pertinentes S. Mowinckel missae*, 1955); deux articles sur le livre de *Ruth* (*Rev. de Théol. et de Philos.*, 1938) et le livre de *Job* (*VT. Suppl.*, III, 1955). Une bibliographie des travaux de P. Humbert complète ce recueil; elle s'étend sur presque un demi-siècle de labeur biblique et révèle l'importance de la contribution de P. Humbert au progrès de nos connaissances sur l'A. T. A l'hommage que lui offrent ses élèves et ses amis, la *Revue Biblique* est heureuse de s'associer.

[R. T.]

Annuaire Exégétique Suédois, XXII-XXIII (2). Le volume est dédié au professeur Hugo Odeberg pour son 60e anniversaire. — S. Aalen, *Le concept de lumière dans les évangiles synoptiques*, pp. 17-31. *Mt.*, V, 13 ss. est à l'indicatif. C'est une image « organique » et non intellectuelle : la source lumineuse étant en position centrale, les effets lumineux s'ensuivent. — N. A. Dahl, *L'intention de l'évangile de Marc*, pp. 32-46. La finale en *Mc.*, XVI, 8, le « secret messianique », le choix de logia destinés à la foule ou aux disciples, supposent des lecteurs déjà introduits par la foi dans le mystère du Christ. Le but de l'év. est moins apologétique ou kérygmatique que théologique et parénétique. — E. Lövestam, *Pour comprendre Luc*, VII, *35*, pp. 47-63. D'après les parallèles (A. T.; *Ps. Sal.*), ce sont soit les châtiés, soit les justes qui « donnent raison » à Dieu. Ici Jésus est la sagesse messianique rejetée par son peuple. Le v. est une conclusion (καί n'est pas adversatif) contenant une menace. — H. Riesenfeld, *Les esprits hostiles*, *Mc.*, IX, *14-29*, pp. 64-74. La péricope a valeur religieuse, même en ses détails descriptifs : certains rappellent l'action des démons selon le Judaïsme, d'autres font penser à la mort et la résurrection de Jésus. L'expulsion des démons annonce la venue du Royaume. — K. Stendhal, *Prayer and Forgiveness*, pp. 75-86. *Mt.*, VI, 14-15, conclusion du Pater; XVIII, 18 (voir vv. 10-35) et d'autres passages, subordonnent l'efficacité de la prière à la bonne entente dans la communauté. *Mt.* insiste sur ce lien, sans doute un peu oublié, à propos de l'attente du Règne. — B. Gärtner, *Quel fut le caractère du dernier repas de Jésus?* pp. 87-97. Une célébration du repas pascal sans agneau, du moins hors de Jérusalem, expliquerait chez *Jo.* la chronologie (cf. les éléments de pensée pascale relevés par Preiss dans *Lc-I Cor.*). Il y a sans doute aussi une intention polémique contre le culte juif. — O. Linton, *L'évangile de Jean et l'eschatologie*, pp. 98-110. Les deux aspects des énoncés johanniques, maintenant et après la résurrection, ont une unité profonde. La vie

(1) *P. Humbert, Opuscules d'un hébraïsant* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, XXVI). In-8° de 228 pp. Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1958. — Prix : 20 fr. suisses.

(2) *Svensk Exegetisk Årsbok*, édité par Harald Riesenfeld, XXII-XXIII (1957-58). In-8° de 289 pp. Lund, Gleerup, 1958. Prix : 15 cour. s. — Nous traduisons les titres des contributions imprimées dans les langues scandinaves.

éternelle est déjà commencée dans le Christ, et c'est la résurrection promise qui la garantit. — O. Moe, *Le concept de Logos dans l'ensemble de l'évangile de Jean*, pp. 111-118. Il faut demander la clef du Prologue à l'évangile entier. L'œuvre et la personne de Jésus y sont souvent évoquées par la Parole. L'emploi absolu du titre n'est pas sans rapport avec d'autres usages (« la parole » dans le N. T.; *Apoc.*, III, 14) et désigne Jésus créateur et sauveur. — A. T. Nikolainen, *A propos de la composition des Actes*, pp. 119-126. Les unités documentaires s'ordonnent suivant un plan analogue à celui de *Lc.* Trois grandes parties : voyage dans la patrie, prédication à grande distance, récit de la passion. — H. Sahlin, *Pour comprendre deux passages des Actes*, pp. 127-136. *Act.*, III, 20, « le temps de la réfection » vise la résurrection messianique; VIII, 23 : allusion à *Dt.*, XXIX, 17 (« poison satanique »), puis à *Is.*, LVIII, 6; *Eccli.*, XVI, 6 (assemblée des méchants; on devine ici l'influence des Targums). — R. Gyllenberg, *Die Komposition des Hebräerbriefs*, pp. 137-147. Deux parties symétriques, suivant la même alternance d'exposés et d'exhortations. I : Le Christ chef et sauveur (Incarnation), I, 1-II, 18; Le peuple de Dieu en marche, III, 1-IV, 16; II : le Christ grand prêtre (mort et résurrection), V, 1-X, 18; La voie de la foi, X, 19-fin. — R. Qwarnström, *L'usage de l'Écriture chez Paul*, pp. 148-153. On devine parfois la présence d'un passage de l'A. T. non cité expressément. Dans *II Cor.*, IV, le Hallel (*Ps.*, CXVI); dans *Phil.*, II, 6-11 et *Rom*, I, 20 ss., *Gen.*, I et III. — B. Reicke, *Natürliche Theologie nach Paulus*, pp. 154-167. D'après *Rom.*, I, 18-23, il y a une révélation générale de Dieu et une connaissance qui lui correspond, bien que celle-ci soit faussée chez les païens. Cette connaissance s'étend même au domaine moral, I, 28. La conscience, II, 14-16, serait le « point d'insertion » de l'évangile, mais inefficace sans la prédication. — E. Sjöberg, *Le commandement du Seigneur, I Cor.*, XIV, *37*, pp. 168-171. Il s'agit de tout ce que Paul vient de dire en vertu de sa mission apostolique. — J. Munck, *Presbytres et disciples du Seigneur chez Papias*, pp. 172-190. Remarques exégétiques sur Eusèbe, *H. E.*, III, 39, 3-4. Une étude des différents emplois anciens des deux dénominations montre que les presbytres ne sont pas nécessairement des disciples d'apôtres (ceux-ci n'en forment qu'un groupe) : on désigne de ce nom « le cercle le plus large des autorités de la première génération » (p. 189). Le reste, enseignement et spécialement tradition orale, n'est que conséquence. — B. Noack, *Qumran and the Book of Jubilees*, pp. 191-207. Se garder de conclure trop tôt que *Jub.* a été composé dans le milieu de Qumrân. Les usages rituels (calendrier, sabbat), les conceptions (la loi, dualisme, messianisme, sacerdoce, etc.) manifestent beaucoup de divergences. Peut-être Q. avait-il une sorte de « canon supplémentaire » de livres extra-bibliques. — T. Arvedson, *Les Psaumes d'action de grâces de Qumrân. Étude d'histoire des formes*, pp. 208-218. Dans ces textes, comme dans certains *Ps.* et *Eccli.*, LI, se distinguent les trois éléments de l'intronisation : victoire sur les ennemis, don de puissance et de sagesse, message aux disciples initiés. On aboutit à *Mt.*, XI, 25 ss. et au syncrétisme du Mystère de salut. — G. Lindeskog, *Das Problem des Glaubens in der Exegese Martin Bubers*, pp. 219-237. B. distingue fortement la foi israélite, qui s'adresse à une personne, et la foi paulinienne, attachée à un fait (la résurrection du Christ) et qui a donc perdu son immédiateté à l'égard de Dieu. Remarques critiques sur cette opposition entre *'emuna* et πίστις, et sur les rapports, de ce point de vue, entre Jésus, l'A. T. et Paul. — H. Ljungman, *Un texte de Sifrè éclairant Mt.*, XI, *18* s., pp. 238-242. Sifrè sur *Dt.*, I, 12 représente Moïse en butte à des critiques contradictoires. Ce passage présente des ressemblances (rythme, situation décrite, conclusion) avec

Mt., XI, 18-19; *Lc.*, VII, 33-35. — E. STARFELT, *La théorie de Landau sur la* gesara schawa *comme analogie réelle*, pp. 243-251. D'après L. (*Ansichten des Talmuds...* 1888), la *g. s.* est d'abord analogie réelle et non verbale. Mais ses arguments ne suffisent pas à éliminer de ce procédé l'analogie verbale. Le sens propre de l'expression (« également décisif ») porte sur la valeur de la conclusion, non sur la façon de l'obtenir. — G. GERLEMAN, *Struktur und Eigenart der Hebräischen Sprache*, pp. 243-251. E. Auerbach compare un récit de l'Odyssée et celui de *Gen.*, XXII; le récit biblique est plus dramatique qu'épique. L'hébreu, langue dynamique, s'intéresse à l'action, à l'événement : syntaxe (temps et modes des verbes, ordre des mots, démonstratifs), vocabulaire (noms d'objets pris en sens métaphorique, sentiments représentés par leurs effets ou par des objets). — I. ENGNELL, *Die Urmenschvorstellung und das A. T.*, pp. 265-289. Certains attribuent au Premier homme un grand rôle cosmique et sotériologique. Mais le personnage le plus ancien est celui du Roi : *Gen.*, I ss., *Ez.*, XXVIII, *Job*, XV, 7 ss., *Ps.* VIII, mettent en jeu l' « idéologie royale ». Le premier homme n'est qu'une des branches du développement ultérieur, à partir du Judaïsme. Discussion avec Bentzen, Mowinckel, Sjöberg.

[L.-M. DEWAILLY]

Ancien Testament. — Livres historiques. — Nous présentons volontiers les fascicules du *commentaire de l'Ancien Testament selon la Septante* que publie l'Archimandrite Joël Giannacopoulos. Après avoir déjà édité tout le Pentateuque, il aborde maintenant les Livres Historiques (1). Une courte introduction générale leur est consacrée dans le premier fascicule, qui contient le livre de *Josué*. Chaque fascicule contient : une introduction, le texte de la Septante paraphrasé en grec moderne, des notes d'exégèse. Les positions sont très conservatrices : le fond du livre de *Josué* remonte à Josué lui-même, le livre des *Juges* a été écrit avant la septième année du règne de David, celui de *Ruth* avant David, les livres de *Samuel* entre la division des royaumes d'Israël et de Juda et la conquête assyrienne d'après des traditions orales et de bonnes sources écrites. L'auteur travaille avec beaucoup de zèle et de rapidité : ces quatre fascicules sont tous datés de la même année 1957. Il donne, au début du fascicule de *Josué*, la liste de ses sources d'informations. Elle est brève et comprend le *Catholic Commentary on Holy Scripture* (1954) et la *Echter Bibel*, mais aussi les Bibles commentées de Fillion et de Crampon et les vieilles Histoires d'Israël de Fillion et de Schuster-Holzammer, auxquelles il se réfère souvent; pour les témoignages extra-bibliques, il ne semble pas avoir dépassé VIGOUROUX, *La Sainte Bible et les découvertes modernes*. Nous sommes naturellement heureux de cet usage qu'il fait de travaux catholiques, mais, en s'en tenant même à l'exégèse catholique, l'auteur aurait pu trouver mieux dans des ouvrages plus récents.

[R. de V.]

L'animateur de la Bible catalane de Montserrat, Dom Bonaventure Ubach, O.S.B., poursuit sa traduction et son commentaire des livres historiques en nous

(1) J. GIANNACOPOULOS, Ἡ Παλαία Διαθήκη κατὰ τοὺς Ο'. — VI. Ἰησοῦς τοῦ Ναυῆ. In-8° de 127 pp. — VII. Κριταὶ-Ρούθ. In-8° de 179 pp. — VIII. Α'Βασιλειῶν. In-8° de 204 pp. — IX. Β'Βασιλειῶν. In-8° de 166 pp. Athènes, 1957. — Prix de chaque fascicule : 20 drachmes.

donnant les Livres des *Rois* (1). Cette *Revue* a régulièrement présenté les volumes de cette collection et elle a loué leur belle présentation. Je ne m'aventurerai pas à apprécier la qualité de la traduction catalane — elle est hautement estimée par les connaisseurs —, je dirai seulement un mot des positions exégétiques de l'auteur. L'introduction est brève mais substantielle. Les *Rois* auraient eu un rédacteur unique, écrivant peu après la déportation de 587; les récits sur Godolias et Joiakîn sont des appendices. Cela me paraît simplifier trop la composition du livre. Quant à la chronologie, le P. Ubach estime que le problème n'a pas avancé d'un pas depuis que S. Jérôme écrivait qu'il était insoluble et propre à occuper un homme oisif plutôt qu'un homme studieux; il se contente de donner les synchronismes avec l'histoire assyro-babylonienne et un tableau chronologique emprunté à Garofalo. La critique textuelle est prudente. Le commentaire est assez étendu et on appréciera les notes géographiques, qui ont l'exactitude qu'on pouvait attendre d'un aussi bon connaisseur de la Terre Sainte. L'ensemble de l'annotation est satisfaisant et donne tout ce qui est utile pour une lecture intelligente du texte sacré. Cet ouvrage, qui est resté longtemps sur le chantier, n'a pas pu profiter des deux récents commentaires des *Rois*, par Rehm dans *Echter Bibel* et par N. H. Snaith, dans *Interpreter's Bible*, tous deux datés de 1954. Pour la même raison, il ne se réfère pas à la Chronique Babylonienne que Wiseman a publiée en 1956 et qui donne la date exacte de la première prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, *II Rois*, XXIV, 10 s. En félicitant Dom Ubach pour ce nouveau volume, on lui souhaite les forces nécessaires pour continuer son beau travail.

[R. de V.]

Beaucoup de travaux ont déjà été consacrés à la grande figure d'*Élie* et aux admirables récits qui nous la présentent dans les livres des *Rois*. La nouvelle étude de G. Fohrer (2) se distingue par l'originalité de la pensée et la vigueur de la construction. Après avoir fait l'exégèse des textes, *I Rois*, XVII-XIX, XXI; *II Rois*, I, 1-17, il les soumet à la critique littéraire. Son analyse me paraît trop minutieuse et je ne pense pas qu'il faille admettre plusieurs stades de composition écrite entre les traditions orales relatives à Élie et les ensembles littéraires qui nous ont été conservés. Je continue à considérer comme probable l'existence d'un cycle ancien d'Élie, peut-être combiné avec un cycle d'Élisée dès avant la rédaction des *Rois*. L'auteur passe ensuite à la critique historique. Il écarte ou met en doute beaucoup de choses, avec des arguments qui ne sont pas toujours convaincants. Il garde comme historiques, mais seulement pour l'essentiel, la mention de la grande sécheresse, la contestation sur le Carmel, la vie indépendante d'Élie et son expérience religieuse, dont le voyage à l'Horeb et la théophanie ne seraient que l'expression imagée, le meurtre judiciaire de Nabot, où Jézabel n'aurait pas eu le rôle prépondérant que le récit lui attribue, la condamnation d'Ochozias. Il donne une explication neuve de la situation historique et religieuse où apparaît Élie. Ces récits prophétiques auraient été déformés par un jugement trop sévère sur Achab et par une haine déclarée contre Jézabel. En fait, il n'y aurait pas eu abandon de Yahvé et persécution de ses prophètes. Achab a seulement voulu rester

(1) D. Bonaventura Ubach, *I i II dels Reis* (La Biblia, Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat, VI). In-4° de 365 pp. Montserrat, 1957.

(2) G. Fohrer, *Elia* (*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, 31). In-8° de 96 pp. Zürich, Zwingli-Verlag, 1957. — Prix : Fr. S. 12.

neutre, garder la balance entre les deux groupes qui constituaient son royaume, la majorité israélite et la minorité cananéenne (en passant, Fohrer rejette, avec raison je pense, la thèse récemment soutenue par Alt : Israël sous Achab aurait été un royaume dualiste avec deux capitales, Samarie comme capitale cananéenne et Yizréel comme capitale israélite) (1). Cette tolérance religieuse était contraire à l'esprit du Yahvisme et Élie s'y est fortement opposé. C'est le sens de la scène du Carmel où il s'agit de décider qui, de Baal ou de Yahvé, doit recevoir un culte dans cette portion de territoire relevant maintenant d'Israël. D'après Fohrer, ce n'est pas l'expression d'une foi monothéiste mais seulement l'affirmation que Yahvé seul est dieu *en Israël*. Il est bien vrai que c'est ce que dit Élie en *I Rois*, XVIII, 36, et il le redira aux envoyés d'Ochozias, *II Rois*, I, 6. Mais les vv. 21, 24, 37, 39, du chap. XVIII me semblent donner à la scène un sens plus profond : il s'agit de savoir qui, de Baal ou de Yahvé, est Dieu, absolument. Je concède cependant que l'expression de ce monothéisme n'est pas théologiquement élaborée et qu'elle n'est pas appuyée, comme elle le sera plus tard, par la négation de l'existence des faux dieux. Le dernier chapitre est consacré à la signification théologique d'Élie. Son importance est grande et ne le cède qu'à celle de Moïse. Il a réaffirmé la foi en Yahvé dans les conditions nouvelles que posaient l'installation sédentaire et l'institution de la monarchie, il a approfondi et élargi le contenu de cette foi en face de la religion naturiste de Canaan qui attirait les Israélites. Il a ainsi préparé la voie aux grands prophètes dont la série va s'ouvrir avec Osée et Amos, mais son message garde un caractère original. J'ai fait quelques réserves sur les positions de l'auteur en critique littéraire et historique, mais je suis pleinement d'accord sur les conclusions de cette dernière partie, et l'ensemble du livre est hautement recommandable.

[R. de V.]

Avec une grande érudition, Y. M. Grintz s'est efforcé de reconstituer le texte original hébreu du livre de *Judith* (2). A partir du texte des LXX, il a choisi les leçons qui lui paraissaient avoir le plus de chance d'être primitives et de correspondre à la langue des écrits de l'époque. Mais cette époque ne serait pas, comme on le dit ordinairement, l'époque maccabéenne. Les faits racontés dans *Judith* se placeraient mieux durant le règne d'Artaxerxès II, plus précisément vers 366-360, lors du grand soulèvement des satrapes qui gagna jusqu'à la Syrie et la Phénicie. Cette hypothèse chronologique serait confirmée par un certain nombre d'indices, en particulier l'onomastique. Ainsi, le nom Achior est composé de Ahi et de Or, deux noms attestés dans les documents d'Éléphantine; ce qui nous renvoie à l'époque persane. A quoi l'on objectera la possibilité de rapprocher Achior de l'Ahicar de *Tobie*, comme l'a montré H. Cazelles (*Mélanges Lebreton*, I, *RSR.*, XXXIX, 1951, pp. 125-137). Il y aurait aussi les titres royaux, la structure militaire, l'armement, les formules typiquement iraniennes, comme par exemple « la terre et l'eau » (II, 7). Mais on ne voit pas pourquoi un auteur des temps maccabéens n'aurait pas, conformément au genre midrashique, utilisé des éléments anciens, sans se soucier, comme nous le faisons au XX^e^ siècle, des vraisemblances

(1) Cf. *RB.*, LXIII, 1956, pp. 101-106.

(2) Y. M. Grintz, *Sefer Yehudith*. A Reconstruction of the Original Hebrew Text with Introduction, Commentary, Appendices and Indices. In-8° de XXII-252 pp. avec deux cartes The Bialik Institute, Jerusalem, 1957.

historiques. L'expression « Dieu du ciel », qui est typiquement iranienne, figure bien dans le livre de *Daniel*. Si les dîmes ne sont plus envoyées à Jérusalem à partir du milieu de la dynastie asmonéenne, elles le sont encore auparavant. Certes, il reste beaucoup à faire pour rendre compte du livre déconcertant de *Judith ;* il semble que son auteur use souvent de symboles et d'allégories comme tant de ses prédécesseurs depuis Ézéchiel, en sorte que l'historien doit se défier de sa tendance professionnelle à tout prendre au pied de la lettre, sans tenir compte du sens figuré, des métaphores, des paraboles, des allusions enveloppées. L'onomastique de *Judith* peut ici donner lieu à bien des interprétations, qui étaient sans doute très claires pour les juifs contemporains, imprégnés des Écritures et familiers des procédés du *mashal*. Notre conception de l'histoire est très éloignée de celle qu'ils s'en faisaient, car ils ne concevaient l'histoire qu'au service de l'enseignement et de la diffusion du yahvisme traditionnel. Signalons, pour finir, qu'un ostracon grec de la seconde moitié du IIIe siècle ap. J.-C. a été publié par J. Schwartz dans *RB*, 1946, pp. 534-537; il s'agit des sept premiers versets du chapitre XV.

[R. T.]

Livres Prophétiques. — C'est un très imposant commentaire d'*Isaïe* — il comporte plus de 600 pages — qu'A. Penna offre au public italien (1). L'exégèse catholique ne disposait pas encore d'un travail de cette envergure. Les spécialistes en reconnaîtront la belle qualité scientifique, l'objectivité et la modération. Il est, bien entendu, impossible d'en résumer ici toutes les options critiques, les introductions et les excursus (une vingtaine) ; le livre de la Consolation est précédé, notons-le, d'une introduction spéciale (36 pages). Dans le cours du commentaire, les études les plus récentes sont citées et discutées. Un examen attentif aboutit à déclarer postexiliques un certain nombre de péricopes, souvent étendues. A propos de XXVI, 10, est citée la thèse de Mulder sur la conquête de Moab par les Nabatéens au début du IIIe siècle; n'est-ce pas une date très vraisemblable pour la composition de la grande apocalypse? Si la petite apocalypse (XXXIV-XXXV) présente tant de ressemblances avec la seconde partie d'*Isaïe*, d'autres éléments doivent intervenir dans le problème de la datation. Dans une thèse de doctorat soutenue en 1956, à la Faculté de Théologie de Lyon, A. Mailland était amené à proposer comme date probable le début du Ve siècle. Le problème si complexe du Serviteur de Yahvé est largement traité, en fonction des travaux les plus récents ; l'interprétation d'ensemble rejoint celle qui a été exposée dans la *RB*. en 1952 (en particulier pour XLIX, 3). Il semble toutefois impossible d'admettre la restitution *yitmᵉhû*, trop éloignée du TM reçu. Pourquoi ne pas donner à *yazzeh* un sens métaphorique correspondant à « faire gicler, jaillir », c'est-à-dire « faire sursauter », en contraste avec ce qui précède (« beaucoup furent consternés »)? La stupéfaction qui fige les peuples fait place chez eux à un enthousiasme exubérant.

Bien des problèmes n'en demeurent pas moins en suspens; et ce n'est pas le moindre mérite de ce commentaire que d'en faire sentir les difficultés. Ainsi, l'origine de la péricope II, 1-4 reste énigmatique. Il me semble que le fait généralement admis d'une relecture ou édition des livres prophétiques par les scribes de Jérusalem, au retour de l'exil, pourrait éclairer la question. Les oracles furent

(1) A. Penna, *Isaia* (La Sacra Bibbia). In-8° de XII-632 pp. avec 12 planches. Turin, Rome, Marietti, 1958. — Prix : 3.000 lires.

alors relus dans un esprit nouveau, sans parler de leur adaptation à la liturgie. Les événements avaient donné raison aux prédictions de malheur, spécialement concernant la destruction du Temple (cf. *RB.*, 1958, p. 130). Or, *Mic.*, IV, 1 s. (= *Is.*, II, 1 s.) prend exactement le contre-pied de la fin du chap. III (cf. *Jer.*, XXVI, 18) et rejoint tout à fait les thèmes de la troisième partie d'*Isaïe*. N'est-il pas naturel de penser que cette péricope (et peut-être la suite), à la gloire du Temple (restauré), fut ajoutée par les prêtres-scribes de l'époque persane? H. Wildberger (*VT.*, VII, 1957, p. 62 s.) a montré que le vocabulaire de ce passage n'est pas celui d'Isaïe (malgré certains liens de pensée avec la suite, II, 7 et 11) et qu'il se rapproche de *Joël*, IV, 10; *Is.*, XVII, 12 s. (postexilique); *Ps.* XLVI et XLVIII (si proches d'*Is.*, XXXIII, postexilique). Notons de plus qu'il se trouve dans un contexte très semblable à celui d'*Isaïe*. Une allusion aux juges et aux magistrats de Sion le précède, aussi bien dans *Isaïe* (I, 26) que dans *Michée* (III, 9 s.); il est suivi de menaces contre les devins dans les deux livres (*Is.*, II, 6-8; *Mic.*, V, 9-13). L'école jérusalémite responsable de l'édition définitive d'*Isaïe* peut être aussi celle qui édita les autres livres prophétiques, au retour de l'exil (édition deutéronomique de *Jérémie;* finales de *Michée*, d'*Amos* et de *Sophonie*, etc.) et compléta le second *Isaïe* (LVI ss., etc.).

Penna souligne aussi les difficultés que soulève chacune des interprétations de la prophétie de l'Emmanuel. Il admet à bon droit que l'usage du thème « Dieu avec nous » (cf. *RB.*, 1957, p. 284; ajouter *Num.*, XIV, 43; *Deut.*, XXXI, 23; *Jud.*, I, 19; *Am.*, V, 14) et aussi la solennité de l'annonciation impliquent une résonance messianique. Isaïe continue la ligne des oracles du yahviste, eux-mêmes liés à la prophétie de Nathan. Dieu reste engagé par l'alliance envers le « reste »; un temps viendra où son représentant humain fera son apparition. Le lien mis par Isaïe avec la délivrance et le désastre qui suivra peut servir à indiquer seulement la proximité des événements, non la naissance immédiate de l'enfant; il est seulement certain que celui-ci naîtra un jour, et cette certitude fait considérer sa naissance comme déjà en voie de réalisation. Il en est de même pour des oracles comme « Voici que Dieu vient juger la terre... ». L'événement annoncé par le prophète est présent à son esprit et peut servir de repère actuel par rapport à un futur immédiat. Enfin, ne l'oublions pas, le Messie ne peut être séparé du Reste qu'il représente éminemment à titre de chef; derrière sa mère, on entrevoit la « fille Sion » dont le Messie sera le Roi (cf *Mic.* V, 1 s.; *Zach.*, IX, 9); dans ce cas comme en beaucoup d'autres, le point de vue individuel n'exclut pas l'aspect collectif (cf. les remarques de L.G. Rignell, *Stud. Theol.*, X, 1957, p. 99 s.). De toute manière, l'oracle de l'Emmanuel reste un morceau difficile et mystérieux.

[R. T.]

Avec la première partie du commentaire d'*Isaïe* rédigé par le professeur P. Bratsiotis (1), le public hellène bénéficie désormais d'une étude sérieuse sur un des livres les plus importants de l'A. T. L'exposé embrasse les douze premiers chapitres d'*Isaïe*. L'introduction retrace la vie du prophète et son cadre historique; elle analyse la structure du livre qui porte son nom et en décrit la formation progressive. Dans le cours du commentaire, le texte de la LXX est d'abord cité, avec les variantes des principaux mss. et des autres versions; il est suivi de la

(1) P. I. Bratsiotis, Ο ΠΡΟΦΗΤΗΣ ΗΣΑΙΑΣ t. I, chap. I-XII. In-8° de VIII-192 pp. Athènes, ΕΚΔΟΤ. ΟΙΚΟΣ, Χ. Π. ΣΥΝΟΔΙΝΟΥ, 1956.

traduction grecque du texte massorétique. L'explication est ensuite proposée, verset par verset. Celle-ci tient compte des travaux critiques les plus récents (Feuillet, Seeligmann, Young, Herntrich, Auvray et Steinmann, etc.). Les positions adoptées sont généralement très modérées et conservatrices. La portée messianique de la prophétie de l'Emmanuel se trouve maintenue; il en est de même pour les oracles des chapitres IX et XI. Leur utilisation par les auteurs du N. T. est soigneusement mentionnée. L'intérêt d'un tel commentaire est de rendre plus sensibles les divergences entre l'hébreu (traduit en grec) et le grec de la LXX; l'interprétation alexandrine (peut-être inspirée) représente la plus ancienne « relecture » du texte original; souvent fautive et maladroite, elle n'en demeure pas moins un témoignage irremplaçable de la foi messianique du judaïsme pré-chrétien.

[R. T.]

Livres sapientiaux. — Des conférences sur *la piété du Psautier* sont à l'origine des dix chapitres d'un petit volume de H. Ringgren (1). Ce n'est pas un ouvrage technique : il s'abstient d'exposer et de discuter les théories, les hypothèses critiques, les documents de l'Orient ancien; mais il en tient compte sans cesse, et il n'y faut pas regarder de près pour retrouver tout cela sous les allusions du texte ou des notes (2), si bien qu'en ces chapitres très lisibles se reconnaît sans peine l'homme du métier. Les livres de ce genre sont à multiplier : ils touchent sans doute moins le « grand public » que le lecteur initié, mais si celui-ci veut s'informer des travaux scientifiques, à qui en demandera-t-il les résultats, sinon aux savants? Dans l'ouvrage de R. sont abordés les principaux éléments d'une théologie des Psaumes, du point de vue du croyant et de ses rapports avec Dieu. Il met en valeur, au moyen de citations bien choisies, le théocentrisme de cette piété, son lien avec le culte du Temple et avec le sens communautaire israélite, ses différents registres d'expression, son épanouissement final dans l'amour de la loi et le messianisme. Il s'abstient de toute référence à l'usage chrétien des Psaumes, mais cette discrétion n'empêchera pas le croyant d'aujourd'hui de reconnaître en plus d'un point les tendances et préoccupations qui lui tiennent à cœur. Les idées maîtresses de ce travail se retrouvent dans un article de l'auteur : *Quelques traits essentiels de de la piété des Psaumes*, dans les *Mélanges Bibliques... A. Robert*, pp. 205-213.

[L.-M. Dewailly]

Les commentaires du *Cantique*, des *Lamentations* et d'*Esther* sont réunis dans un même fascicule de la série *Das Alte Testament Deutsch* (3). Le commentaire de H. Ringgren sur le *Cantique* est le fruit d'un travail approfondi. C'est dans un but cultuel qu'auraient été composés à l'origine les chants d'où dérive le *Cantique*. Beaucoup de traits s'expliqueraient par référence au mythe de Tammuz et d'Ishtar

(1) Helmer Ringgren, *Psaltarens fromhet*. In-8° de 188 pp. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1957. — Prix : 11 cour. s.

(2) Il justifie les corrections qu'il apporte à la traduction suédoise usuelle. Les discussions de critique littéraire sont groupées dans l'introduction, les comparaisons avec l'Orient dans l'appendice. Le drame cultuel et la royauté sacrale sont allégués avec quelque modération. La plupart des Psaumes sont datés d'avant l'exil (pp. 8-9, 23, 69). D'une façon générale, l'A. se garde de formules tranchantes et de partis pris trop systématiques.

(3) H. Ringgren, *Das Hohe Lied; Das Buch Esther*. — A. Weiser, *Klagelieder* (Das Alte Testament Deutsch, XVI/2). In-8° de IV-144 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958. — Prix : br. DM 6,50; relié toile 9,40 (en souscription : 5,60 et 8).

et au culte naturiste. Mais on avait oublié cette origine quand fut introduit dans le canon des Écritures ce recueil, d'ailleurs plus ou moins remanié et interprété de façon allégorique. Certains passages en effet peuvent se comprendre dans une perspective allégorique, ce qui ne veut pas dire que ce soit la seule explication valable. L'exégèse de A. Robert et A. Feuillet est parfois mentionnée, en particulier pour II, 17 (cf. *Gen.*, XV, 7; *Jer.*, XXXIV, 28), mais seulement à titre d'hypothèse. Il reste encore beaucoup d'énigmes à résoudre. Je citerai spécialement VI, 12, qui jusqu'ici n'a pu être élucidé, en dépit d'efforts répétés, comme par exemple le récent exposé de V. Hamp (*Bibl. Z.*, nf. I, 1957, pp. 207-208).

Pour les *Lamentations*, A. Weiser s'inspire du commentaire de Rudolph. La première lamentation suivrait de peu la catastrophe de 598; les autres, celle de 587. Weiser n'accepte pas, avec raison, la théorie de S. Mowinckel sur le rythme alternant. On aurait aimé une recherche plus poussée des contacts avec certains ensembles prophétiques, comme la fin du livre d'*Isaïe*. Il s'agit de savoir lequel de ces écrits imite l'autre; il n'est pas sûr que les *Lamentations* aient la priorité, ce qui entraînerait une révision des dates de composition proposées par Weiser. Notons que dans V, 9, le poète parle de « l'épée du désert », c'est-à-dire des Bédouins toujours en mal de razzia.

L'explication du livre d'*Esther* par H. Ringgren reprend l'étude déjà publiée dans *Svensk Exegetisk Årsbok*, XX, 1955, pp. 5-24. A la suite des travaux de Lewy, Gaster, Dumézil, etc., Ringgren admet que ce livre doit être mis en rapport avec un ensemble de coutumes et de rites saisonniers iraniens du nouvel an. Il pense que la fête des Pourim dérive d'une certaine forme des cérémonies de la nouvelle année persane, elles-mêmes succédant à des rites babyloniens ou asianiques très anciens. L'ambiance iranienne est ainsi fortement mise en relief. Ce commentaire intéressera surtout les historiens des religions; quant aux théologiens ils doivent savoir que le contenu doctrinal d'*Esther* n'est pas précisément riche; mais ce livre nous découvre la mentalité du judaïsme à basse époque, sa tendance au repliement farouche et à la xénophobie, par crainte des contaminations et des désertions.

[R. T.]

Théologie de l'A. T. — En présentant la seconde édition de l'ouvrage hollandais de Th. C. Vriezen sur les *Traits essentiels de la Théologie de l'Ancien Testament* (1), la *Revue* avait annoncé qu'on se préparait à le traduire en anglais et en allemand. Les deux livres sont actuellement parus (2). Ils suivent le texte de cette seconde édition hollandaise, sauf pour la bibliographie où des travaux secondaires en néerlandais ont été omis et où quelques titres récents ont été ajoutés. Il est heureux que cet ouvrage important soit ainsi rendu accessible à un plus grand nombre de lecteurs. Sans répéter ce qui a été dit à propos de l'œuvre originale, on attirera spécialement l'attention sur les cent premières pages où sont traitées des questions fondamentales : l'Ancien Testament, le Christ et l'Église, le caractère historique de la révélation de l'Ancien Testament, sa reconnaissance comme Parole de Dieu, enfin l'objet et la méthode de la théologie de l'Ancien Testament. L'objet

(1) *RB.*, LXIV, 1957, p. 132.

(2) Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. In-8° de XI-343 pp. Wageningen (Hollande), Veenman & Zonen, 1957. — Prix : broché, Flor. 18,25; relié, Flor. 21,50. — Id., *An Outline of Old Testament Theology*. In-8° de 400 pp. Oxford, Blackwell, 1958. — Prix : relié 42 shil.

de recherche de cette théologie n'est pas précisément la religion d'Israël, mais l'Ancien Testament en tant que message de Dieu, et elle étudie l'enseignement de l'Ancien Testament autant pour lui-même qu'en relation avec le Nouveau, cf. surtout p. 97. C'est une vue plus complète et plus « théologique » (j'entends : en théologie chrétienne) que celle de von Rad qui a défini récemment la théologie de l'Ancien Testament comme un exposé de la Confession de Foi d'Israël (1). La comparaison des deux ouvrages est fort instructive.

[R. de V.]

De Chine nous vient une étude sur la théologie de l'Hexateuque, organisée autour de la notion de l'*alliance* (2). L'auteur en est le P. Devescovi, O.F.M., professeur au séminaire St-Joseph de Macao. La première partie est consacrée à la *Genèse*, dont le centre est l'alliance avec Abraham, préparée par l'histoire primitive et confirmée avec Isaac et Jacob. La seconde partie considère l'accomplissement des promesses faites à Abraham dans les autres livres de l'Hexateuque : 1° la libération de la servitude d'Égypte, *Exode*; 2° le pacte du Sinaï, *Exode* et *Lévitique;* 3° le don de la Terre promise, en deux étapes : *a*) la marche au désert, *Nombres*, et le renouvellement de l'Alliance en Moab, *Deutéronome;* *b*) la conquête de Canaan, *Josué*. En parlant d'Hexateuque, l'auteur n'entend pas trancher un problème de critique littéraire, il juge seulement que *Josué* est le complément nécessaire du Pentateuque. En fait, il ne se préoccupe pas de critique littéraire, bien qu'il soit au courant des discussions entre exégètes : il prend les livres saints tels qu'ils nous ont été finalement transmis, comme un tout, et c'est pourquoi il parle volontiers de « l'hagiographe », au singulier. En critique historique, il est ainsi conduit à rattacher tout le *Lévitique* au séjour du Sinaï, tout le *Deutéronome* au séjour dans les steppes de Moab. Ce sont des positions qui, depuis longtemps, ne satisfont plus les exégètes, et cependant la méthode du P. Devescovi est justifiée dans la mesure où il a choisi d'étudier l'Ancien Testament dans son état dernier, comme il a réglé la foi du Judaïsme postérieur et comme il a été délivré à l'Église. Seulement cet état dernier a eu toute une préhistoire, qui est importante aussi au point de vue théologique. En restant dans la perspective où s'est placé l'auteur, on contestera la suprématie qu'il accorde à l'alliance abrahamite sur l'alliance du Sinaï, qui n'aurait été que l'accomplissement d'une des promesses faites à Abraham. Pour garder à son développement une apparence de logique, il est obligé d'user de certains artifices. Par exemple il présente la libération d'Égypte comme l'accomplissement d'une des trois promesses faites à Abraham, alors que l'annonce de cette libération ne joue qu'un rôle très accessoire dans l'alliance avec le Patriarche. Il y a, dans le Pentateuque, trois thèmes parallèles, ceux de la Promesse, de l'Élection et de l'Alliance, et l'auteur ne semble pas les avoir assez distingués d'abord et coordonnés ensuite. Mais, plutôt que de lui chercher chicane, on préfère le féliciter d'avoir eu le courage et d'avoir trouvé le temps d'écrire cette sérieuse étude loin des grandes bibliothèques et dans l'activité d'un travail missionnaire.

[R. de V.]

(1) G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 1957, cf. *RB.*, LXV, 1958, pp. 424-427.

(2) U. Devescovi, O.F.M., *L'Alleanza nell' Esateuco. Studio di Teologia Biblica dell' Antico Testamento*. In-8° de xxxi-272 pp. Macao, Chine, 1957. En vente : Libreria del Collegio S. Antonio, Via Merulana 124, Roma. — Prix : Dol. 2.00.

A la suite de Wellhausen, de Marti, de Mowinckel, G. Fohrer fait du *Messie* (1) une figure purement eschatologique; l'eschatologie ne concernant que les derniers temps et n'ayant fleuri qu'après l'exil, une fois la monarchie disparue, le messianisme ne peut exister avant l'exil. Le Nouveau Testament a indûment majoré un grand nombre de textes par sa typologie messianique. Les théoriciens modernes de l'idéologie royale ont, eux aussi, vu à tort le roi-messie dans maint texte de l'Orient ancien. Ni *Gen.*, III, 15, ni *Is.*, VII, 14, ni *Ps.*, XXII, 19 n'ont une portée messianique. *Gen.*, XLIX, 10, comme *Num.*, XXIV, 17 et les psaumes royaux, se rapportent seulement au roi israélite alors régnant. Seuls peuvent être considérés comme messianiques les oracles d'*Ag.*, II, 20 s., *Zach.*, IV, 1 s.; VI, 9 s.; ainsi que plusieurs oracles tardifs, postérieurs à l'exil (*Is.*, IV, 2; IX, 1 s.; XI, 1 s.; XVI, 5; *Jer.*, XXIII, 5 s.; *Ez.*, XVII, 22 s.; *Mic.*, V, 1 s.; *Zach.*, IX, 9 s.). Si bien que le messianisme n'occupe qu'une place très restreinte dans l'Ancien Testament. Celui-ci apporte avant tout aux hommes un message, un kérygma, transmis par Dieu aux prophètes; et ce message est un appel à un comportement nouveau vis-à-vis de Dieu. La position de G. Fohrer rappelle beaucoup celle de S. Mowinckel dans son grand livre : *He That Cometh;* elle suscitera des critiques analogues (cf. *RB.*, 1958, p. 106). Fohrer tranche avec quelque désinvolture, et très rapidement, un problème complexe et difficile. Serait-il donc capable de démontrer que des oracles messianiques comme *Is.*, IX, 9 s. et XI, 1 s.; *Jer.*, XXIII, 5 s.; *Ez.*, XVII, 22 s. sont inauthentiques et tardifs? Pour le dernier texte, il y a seulement une grande vraisemblance, écrit-il dans son récent commentaire d'Ézéchiel (1955, p. 97). Pourquoi cet oracle, qui élargit les perspectives, n'aurait-il pas été ajouté un peu plus tard (vers 568?) par Ézéchiel? A supposer que les psaumes dits « royaux » soient, dans leur teneur actuelle, antérieurs à l'exil (ce qui est, à tout le moins, très discutable), ils peuvent être dès leur origine « bivalents » : l'espoir futur qu'ils expriment dépasse le règne de chaque roi terrestre et rejoint les espérances déjà formulées dans la prophétie de Nathan (cf. R. de VAUX, *Les Institutions de l'A.T.*, I, p. 169). On s'étonnera à bon droit que cette prophétie, charte du messianisme royal, n'ait pas ici donné lieu à un commentaire. Il est vrai, la monographie de G. Fohrer semble ne vouloir être qu'une esquisse très rapide. Le sujet eût mérité un examen plus approfondi.

[R. T.]

Dans la collection « Je sais-je crois » (Encyclopédie du catholique au XX^e siècle), A. Gelin esquisse à grands traits, mais de main de maître, la *physionomie spirituelle du peuple d'Israël* (2). Ce peuple ne nous livre pas des thèses bien charpentées, mais les expériences et les découvertes où l'a conduit l'Esprit de Dieu (p. 84). Expérience pastorale, puis expérience paysanne, qui forgent le peuple de l'alliance, et après l'exil, expérience communautaire de l'Israël qualitatif, avec le groupe des *anawim*. Alerte et vivant, cet exposé synthétique n'en reste pas moins solide et très proche des textes, replacés dans leur milieu historique. L'essen-

(1) G. FOHRER, *Messiasfrage und Bibelverständnis* (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 213/214) In-8° de 47 pp. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1957. — Prix : DM 3,80.

(2) A. GELIN, *L'âme d'Israël dans le Livre* (Encyclopédie du catholique au XX^e siècle; VI^e partie, La Bible, livre de Dieu, livre des hommes, n° 65). In-8° de 128 pp. Paris, Arthème Fayard, 1958. — Prix : 350 fr.

tiel est dit, et bien dit. Ainsi, le bloc du psautier nous révèle l'âme priante d'Israël, attendant le règne de Dieu et sa manifestation au monde païen, tout au long des temps postexiliques. Le psautier contiendrait néanmoins de vieux psaumes royaux (pp. 28, 49, 73, 75), ce qui demeure très discutable; le *Ps.* XXIX pourrait remonter au IX^e^ siècle, tandis qu'une relecture du *Ps.* XLVII lui aurait ajouté après l'exil les vv. 8^b^-9^a^. Cette dernière conjecture me semble artificielle et requise en définitive par une datation trop ancienne du psaume; si *'am* est traduit « peuple » dans 10^b^, comment traduire le même mot par « tribus » dans 10^a^ (p. 54)? Par ailleurs il est tout à fait exact de parler avec P. Bonnard (p. 41) d'un psautier selon Jérémie, si nombreux sont les psaumes qui dépendent littérairement de ce prophète. Notons à ce propos qu'un des mots-clefs du psautier, *baṭaḥ* (cf. p. 68), « croire, compter sur, espérer », est surtout employé, dans son sens religieux, par Jérémie (XIII, 25; XVII, 7; XXXIX, 18; cf. *Soph.*, III, 2; *Hab.*, II, 18 : fin de la monarchie). Nous sommes d'accord sur la personnalité du Serviteur, un individu, mais que sa vocation rend solidaire de son peuple et qui reflète au maximum les traits de l'Israël qualitatif. Comme le montre bien A. Gelin, la charte missionnaire d'*Is.*, LIII est un sommet, jamais dépassé; le judaïsme postexilique présentera souvent un aspect raciste, forme concrète de l'instinct de conservation nationale, mais qui n'étouffera pas l'aspiration œcuménique. Le portrait de l'homme biblique, dessiné dans le dernier chapitre, s'achève par l'évocation de Jésus en qui ce portrait atteint sa stature définitive. Une bibliographie brève, mais judicieuse, engage le lecteur à poursuivre son enquête biblique (page 28, ligne 17, lire : Osée).

[R. T.]

Nouveau testament. — *Texte.* — En 1904, pour le centième anniversaire de sa fondation, la *British and Foreign Bible Society* avait édité un *Nouveau Testament grec* dont le texte reproduisait celui de la quatrième édition du Dr Eberhard Nestle. Les notes critiques se bornaient à donner les variantes du Textus Receptus. Pour son cent cinquantième anniversaire, la Société a voulu donner une nouvelle édition qui réponde mieux aux besoins de la critique moderne (1). A quelques variantes près, le texte est le même que celui de l'édition de 1904, mais l'apparat critique est nouveau et fut préparé en collaboration par le Dr Erwin Nestle (fils et successeur du Dr Eberhard Nestle) et par le Professeur G.D. Kilpatrick, d'Oxford. Cet apparat critique s'inspire manifestement de celui de Nestle, mais il donne un nombre plus restreint de variantes (bien qu'il comporte aussi à l'occasion des variantes nouvelles par rapport au Nestle) et celles-ci apparaissent parfois plus judicieusement choisies. Dans l'apparat critique, une place plus importante est faite aux versions, mais on regrettera que Tatien soit fort peu cité, à l'inverse de l'édition de Merk. On notera d'une façon toute spéciale l'utilisation du papyrus Bodmer II, pour saint Jean, y compris des fragments allant de XIV, 24 à XXI, 9, qui n'étaient pas encore publiés au moment de la parution de l'édition critique, mais dont le Professeur Kilpatrick eut communication grâce à l'obligeance du Professeur J. Martin, de Genève. Le texte ne comporte pas d'appel de notes, renvoyant à l'apparat critique, ce qui est une infériorité par rapport au Nestle. Les références marginales sont reprises de l'édition de Nestle, mais simplifiées et, parfois, complétées. Pour l'élégance de la présentation générale,

(1) Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ, *Second Edition with revised critical apparatus.* In-12 de XXVIII-788 pp. Londres, The British and Foreign Bible Society, 1958. — Prix : 8 sh. 6 d.

les deux éditions se valent et c'est un plaisir pour l'œil que de les feuilleter! Souhaitons à cette édition rajeunie du Nouveau Testament grec le succès obtenu par l'édition précédente, elle le mérite amplement.

[M.-E. B.]

Évangiles synoptiques. — Les « Recherches Bibliques » publient les communications présentées aux Journées Bibliques de Louvain, en 1955, sur *la formation des évangiles* synoptiques (1). Deux problèmes majeurs de la critique néotestamentaire sont abordés dans ces communications : le problème synoptique et la *Formgeschichte*. Dans ce bref compte rendu, je devrai me borner à donner un résumé aussi fidèle que possible des divers articles. — J. Heuschen, *La formation des évangiles* (pp. 11-23). C'est une intelligente présentation des diverses contributions de ce recueil. L'auteur en profite pour faire un rapide tour d'horizon des diverses tendances qui se font jour actuellement, chez les catholiques et les non-catholiques, pour donner une solution aux deux principales difficultés du problème synoptique; les rapports entre *Mt* et *Mc*, la nature de la source Q. — L. Cerfaux, *En marge de la question synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles* (pp. 24-33). L'évangile de *Mc* n'a pas été écrit d'une seule venue : il reprend de grands ensembles déjà constitués, que Mgr Cerfaux essaie de distinguer. *Mc* aurait utilisé deux sources principales, qui se trouvent unies dans son évangile par la « section des pains » (épisodes qui gravitent autour des deux multiplications des pains), laquelle constitue ainsi une sorte de « charnière ». La première source est d'origine galiléenne. Elle comprend : les trois premiers discours (sermon sur la montagne, discours de mission, paraboles) qui ont probablement eu une existence séparée avant d'être incorporés dans un évangile; l'ensemble des péricopes qui parlent du Baptiste, émanant d'un disciple de Jean; divers groupements de miracles et une série de controverses contre les pharisiens, qui eurent également une existence séparée. La seconde source comprend les récits de la Passion et semble la plus ancienne. Elle devait comprendre dès l'origine l'épisode de la découverte du tombeau vide et un ordre de mission du Christ ressuscité aux apôtres. Très tôt, on lui a adjoint la scène de la Transfiguration et les annonces de la Passion. Le quatrième discours (conseils aux membres de la Communauté) et le cinquième (eschatologique), comme aussi la série des controverses contre les Pharisiens qui le précèdent, sont de même inspiration que la première source galiléenne. — J. Levie, S. J., *Critique littéraire évangélique et évangile araméen de l'apôtre Matthieu* (pp. 34-69). Dans cette communication, l'Auteur réaffirme sa position fondamentale dans le problème synoptique. Deux sources sont à l'origine de nos trois évangiles synoptiques : *Marc* est la source principale (mais non pas unique) de *Mt-grec* et de *Lc*, pour les péricopes appartenant à la triple tradition. L'évangile araméen de *Mt*, traduit en grec, est la source principale des parties communes à *Mt-grec* et à *Lc*. Mais *Mt-grec* a utilisé cette seconde source d'une façon plus complète et plus profonde que *Lc.*, et c'est pourquoi la tradition chrétienne lui a conservé le nom de l'apôtre Matthieu. — J. W. Doeve, *Le rôle de la tradition orale dans la composition des Évangiles synoptiques* (pp. 71-84). L'auteur commence par relever un certain nombre

(1) *La Formation des Évangiles. Problème Synoptique et Formgeschichte*, par divers Auteurs (Recherches Bibliques, publiées sous le patronage du Colloquium Biblicum Lovaniense, II). In-8° de 222 pp. Desclée de Brouwer, 1957. — Prix : 150 frs belges.

de divergences de détail entre les trois évangiles synoptiques, qui ne peuvent guère s'expliquer que comme des traductions diverses d'un même original araméen. Ce fait semble condamner toute hypothèse qui fait de *Mc* la source de *Mt-grec* et de *Lc*. Les trois évangiles synoptiques dépendent de traditions araméennes. D'autre part, un certain nombre de groupements de péricopes évangéliques, et les divergences marquées sur ce point entre les Synoptiques, s'expliqueraient assez bien par un recours à la tradition orale, d'origine araméenne, qui aurait quelque analogie avec les procédés midrashiques : l'évangile aurait été en partie, à l'origine, une application à Jésus de textes prophétiques de l'A.T., accompagnée d'un ou plusieurs épisodes de la vie du Christ susceptibles d'en illustrer la réalisation. — X. Léon- Dufour, S. J., *L'épisode de l'enfant épileptique* (pp. 85-115). Cette péricope est analysée, du point de vue synoptique, avec beaucoup de finesse. Contre la théorie classique des Deux Sources et contre l'hypothèse soutenue par le Père Levie, le Père Léon-Dufour, en accord avec L. Vaganay, estime impossible d'expliquer *Mt* et *Lc* en dépendance de *Mc*. Par ailleurs, plus nuancé en cela que L. Vaganay, il accorde une place assez large à la tradition orale et aux milieux dans lesquels ont évolué ces traditions, à partir d'un fonds commun, pour expliquer les divergences entre les Synoptiques. On notera l'hypothèse intéressante selon laquelle la péricope de l'enfant épileptique aurait connu une double forme : d'abord sans le dialogue entre Jésus et les disciples, seule forme utilisée par *Lc*, puis avec addition du dialogue. — N. van Bohemen, O.F.M., *L'institution et la mission des Douze. Contribution à l'étude des relations entre l'évangile de Matthieu et celui de Marc* (pp. 116-151). Comme l'article précédent, celui-ci étudie une péricope particulière : l'institution et la mission des Douze, ainsi que le contexte dans lequel elle s'insère. Les analyses de détail sont minutieuses. Le résultat laissera sceptique plus d'un lecteur : *Mc* dépend de *Mt-grec*, lequel (sous sa forme grecque) se trouve être le plus ancien de nos évangiles, et existait depuis longtemps déjà quand Marc écrivit le sien pour offrir un « complément important » à celui de Matthieu. — A. Descamps, *Du discours de Marc., ix, 33-50 aux paroles de Jésus* (pp. 152-177). Quelle que soit la solution adoptée dans le problème synoptique, il faut bien reconnaître que le discours rapporté en *Mc.*, ix, 33-50 et par. représente une collection artificielle de paroles du Christ, prononcées dans des contextes différents. D. analyse ces différentes paroles, éclairées par des passages semblables, pour en souligner l'authenticité et en dégager le véritable sens, tel qu'il a été voulu par le Christ. — W. C. van Unnik, *L'usage de* σώζειν, « *sauver* », *et de ses dérivés dans les évangiles synoptiques* (pp. 178-194). Le but de cet article n'est pas tant de préciser le contenu d'une notion (le « salut ») que de déterminer l'usage que les différents évangiles synoptiques en ont fait. Le terme et ses dérivés ne se rencontrent que dans la triple tradition (jamais dans la source Q), et aussi dans la matière propre à *Lc* qui manifeste un intérêt spécial pour ce thème du salut. Chacun des évangélistes se montre d'ailleurs assez libre dans les utilisations qu'il fait du thème. Dans nombre de cas, un substrat araméen se laisse aisément percevoir. — J. Cambier, S. D. B., *Historicité des évangiles synoptiques et Formgeschichte* (pp. 195-212). L'utilisation des méthodes de travail mises en œuvre par la *Formgeschichte* n'aboutit pas forcément à des résultats purement négatifs concernant l'historicité des faits de la vie du Christ. Cambier montre d'abord la différence très grande qui sépare sur ce point le radicalisme d'un Bultmann des positions beaucoup plus modérées d'un Dibelius. Il montre ensuite, au moyen de nombreux exemples, qu'une saine utilisation de la méthode peut aider à se faire une idée plus juste

des circonstances historiques de la vie du Christ : les évangélistes n'ont pas voulu nous donner une biographie de Jésus au sens moderne du mot; mais la relativité de leurs notations chronologiques ou topographiques, comme aussi de maintes circonstances, due au souci de nous donner avant tout un enseignement religieux et théologique, n'empêche pas l'historicité foncière de l'ensemble de la tradition synoptique. — Mgr Bruno de Solages, *Note sur l'utilisation de l'analyse combinatoire pour la solution du problème synoptique* (pp. 213-214). Grâce à l'utilisation de l'analyse combinatoire, portant d'abord sur le vocabulaire des évangiles synoptiques, puis sur l'arrangement de leurs péricopes, Mgr Bruno de Solages, qui voulait primitivement démontrer la fausseté de la théorie classique des Deux Sources (Marc et X), en est venu « mathématiquement » à en démontrer le bien-fondé, ou du moins le bien-fondé d'une théorie qui n'en est qu'une variante. — B. Rigaux, O. F. M., *Conclusions. Mise au point pratique des débats sur le Problème synoptique* (pp. 215-222). En résumant les diverses communications de ces VII^es^ Journées Bibliques de Louvain, le P. Béda Rigaux énonce avec beaucoup de clarté les principaux enseignements qui s'en dégagent, comme aussi les limites des résultats auxquels est parvenue la recherche biblique en matière synoptique.

[M.-E. B.]

Le Père Benedetto Prete vient de publier une *traduction commentée*, en italien, des évangiles de *saint Matthieu* et de *saint Marc* (1). Chaque traduction est précédée d'une courte introduction donnant l'essentiel sur les problèmes que pose la composition des Synoptiques. On notera en passant que le P. Prete considère avec sympathie la théorie de M. Vaganay concernant le problème synoptique. Les traductions se sont efforcées de rester très près du texte grec, pour en rendre la simplicité et le style bref et concis, sans phrases bien balancées et sans périodes très amples. Les notes sont très abondantes, occupant en moyenne les deux tiers de la page, et constituent un véritable commentaire. Certaines sont excellentes (sur les « Portes de l'Enfer », en *Mt.*, xvi, 18, p. 156) et manifestent un louable (mais timide) souci de résoudre les difficultés évangéliques d'un point de vue critique (cf. l'interprétation de l'étoile des Mages, en *Mt.*, ii, 2, p. 33). En général, les explications des noms propres, des localisations, des particularités de l'organisation sociale des Juifs, sont aussi très bonnes. D'autres notes demanderaient à être révisées d'un point de vue plus critique (cf. la note sur les difficultés concernant la date de la Pâque, en *Mt.*, xxvi, 17, pp. 247 s.; ou celle sur la résurrection des morts ayant accompagné la mort du Christ, en *Mt.*, xxvii, 52-53, pp. 273 s.). Ces quelques réserves ne nous empêchent pas de penser que les traductions du P. Prete seront favorablement accueillies par le public italien désireux de se familiariser avec les évangiles, qu'il pourra mieux goûter grâce aux notes abondantes qui lui sont fournies ici.

[M.-E. B.]

Après la traduction des épîtres de saint Paul, dans la collection « Les écrits des saints », les Moines de Maredsous publient maintenant une traduction des

(1) *Vangelo secondo Matteo*, tradotto e commentato da Benedetto Prete (Biblioteca Universale Rizzoli, 1119-1122). In-12 de 320 pp. — *Vangelo secondo Marco*, tradotto e commentato da Benedetto Prete (Bibl. Univ. Rizzoli, 1215-1217). In-12 de 236 pp. Milan, Rizzoli, 1957. — Prix : 240 et 180 lires.

écrits de saint Luc : l'évangile et les Actes des Apôtres (1). Les introductions, du Père Paul Passelecq, sont réduites au minimum (deux et trois petites pages); les notes également. Quant à la traduction, elle reprend intégralement celle de la traduction complète de la Bible, connue sous le nom de « Bible de Maredsous ». La présentation est agréable, sous sa couverture bleue et blanche représentant, en demi-teinte, un moine du Moyen Age travaillant la Bible.

[M.-E. B.]

La prophétie du vieillard Siméon, « Un glaive te transpercera l'âme », rapportée en *Lc.*, II 35, est un texte difficile. Le Père Adrien de Groot vient d'en faire une étude approfondie (2). Après avoir analysé l'interprétation qu'en donnent les Pères orientaux (3) et occidentaux, il procède à une analyse philologique de chacun des termes des vv. 34 et 35, pour en préciser le sens littéral, puis il dégage les grandes lignes théologiques de la prophétie. Ses conclusions sont les suivantes. Le « glaive » qui va transpercer l'âme de Marie doit être compris au sens métaphorique de « souffrances » morales très vives. Mais ces souffrances se produiront en liaison avec le combat que mèneront contre le Christ ses ennemis (avec Satan à l'arrière-plan). Il faut en effet interpréter dans un sens péjoratif les vv. 34*b* et 35*b* : le Christ sera un « signe » qui provoquera la contradiction et les attaques de ceux qui ne veulent pas croire, et ainsi leur pensées (mauvaises) seront manifestées. On est donc amené progressivement au thème des propres souffrances du Christ, provoquées par ses ennemis, et donc au thème de la « compassion » de Marie. Toute cette interprétation, on le voit, est commandée par le sens que De Groot donne au mot « glaive ». En effet, les vv. 34 et 35*b* par eux-mêmes ne font pas allusion, immédiatement, à la mort du Christ. De Groot a fort bien noté que l'expression : « Il sera placé pour la ruine et l'exaltation de beaucoup en Israël » devait être interprétée au sens johannique du « jugement » (interprétation traditionnelle d'ailleurs depuis saint Irénée) : devant la personne du Christ, les hommes devront se prononcer pour ou contre lui, et donc seront sauvés ou seront condamnés. Il faudrait citer en ce sens *Jo.*, III, 19-21, avec le thème de la « manifestation » des œuvres bonnes ou mauvaises, si proche de *Lc.*, II, 35 : « ... pour que soient manifestées les pensées de beaucoup de cœurs ». Mais dans la perspective johannique, c'est par sa venue dans le monde que le Christ provoque ainsi le « jugement » des hommes, et non pas spécialement par sa mort : « La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la

(1) *Saint Luc, évangile-actes des apôtres.* Version nouvelle d'après les textes originaux par les moines de Maredsous. Introduction par le Père Paul Passelecq (Les écrits des Saints). In-12 de 207 pp. Namur, Éditions du Soleil Levant, 1957. — Prix : 54 fr. b.; 540 fr. fr.

(2) P. Adrian De Groot, S.V.D., *Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk. 2, 35). Eine biblisch-theologische Studie.* In-8° de XVI-130 pp. Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung, 1957. — Prix : 7,80 DM.

(3) On est surpris que l'Auteur n'ait rien trouvé de mieux à nous donner, sur l'interprétation de *Lc.*, II, 35 par saint Ephrem, qu'une hymne dont l'authenticité est douteuse. Il semble avoir oublié totalement d'aller consulter le commentaire d'Ephrem sur le Diatessaron de Tatien! Ephrem y mentionne cependant, en second lieu, l'interprétation origéniste : le glaive n'est autre que *le doute* qui a pénétré dans l'âme de Marie au moment de la crucifixion. Ce texte d'Ephrem a exercé son influence sur le Diatessaron persan (« et une lance de doute pénétrera ton cœur »), sur la version arabe, sur les commentaires d'Isho'dad de Merv (vers 850) et de Denys Bar Salibi *(lanceam vocat fidei defectum)*. De tous ces témoins orientaux, De Groot ne mentionne que la version arabe.

lumière ». Ce serait donc le thème des souffrances de Marie qui obligerait à interpréter *Lc.*, II, 34-35*b* en fonction de la mort du Christ. Mais l'image du glaive, en 35*a*, a-t-elle ce sens de « souffrances » morales? De Groot semble ignorer la suggestion de H. Sahlin et de M. Black, qui voient en *Lc.*, II, 35 une citation de *Ez.*, XIV, 17 : « Un glaive passera à travers la terre » (= Israël). Récemment, R. Laurentin a repris cette suggestion (1), appuyée par tout un ensemble de remarques montrant que Luc veut identifier Marie à la « Fille de Sion » des prophètes. Le rapprochement est d'autant plus intéressant que le texte d'Ézéchiel parle justement du châtiment d'Israël et de son extermination, à l'exception du « petit Reste » qui sera sauvé (comme en *Lc.*, l'insistance est sur l'opposition de ceux qui sont condamnés à « tomber », mais avec mention de ceux qui seront « exaltés », i. e. le « petit Reste »). J'avoue être plus tenté par cette solution que par celle du Père de Groot.

[M.-E. B.]

La troisième partie de la trilogie consacrée par H. Schürmann au récit de la cène dans *saint Luc* (XXII, 7-38) se propose d'étudier le *discours d'adieu* (XXII, 21-38) (2). A l'inverse des deux premières (cf. *RB.*, 1954, pp. 284-288; 1956, pp. 460-461), cette dernière partie ne comporte pas de conclusions théologiques importantes; elle sert plutôt de *confirmatur* aux thèses développées précédemment. On sait en particulier que, d'après Schürmann, le récit de l'institution de l'Eucharistie (surtout vv. 19-20) ne serait pas une composition lucanienne faite à partir de deux sources : Paul (dans *I Cor.*) et *Mc*, mais représenterait une tradition ancienne, plus archaïque à plusieurs points de vue que celle suivie par *Mc* et Paul, et qui permettrait de reconstituer assez approximativement les paroles mêmes du Christ prononcées lors de l'institution de la Cène. Cette hypothèse serait plus facile à admettre si l'on avait, par ailleurs, la certitude que *Lc* a utilisé un récit de la Passion indépendant de *Mc*. C'est ce que S. veut prouver dans le présent volume. Sa démonstration porte successivement sur les points suivants. *Lc.*, XXII, 21-23 (annonce de la trahison) et *Lc.*, XXII, 33-34 (annonce du reniement de Pierre) ne sont que des remaniements lucaniens des récits parallèles de *Mc*. Au contraire, *Lc.*, XXII, 28-30 (session sur les trônes dans le royaume eschatologique) serait une composition pré-lucanienne qui faisait suite primitivement à *Lc.*, XXII, 15-20*a*. Quant aux autres sections : *Lc.*, XXII, 24-27 (discussion sur la prééminence), *Lc.*, XXII, 31-32 (tentation par Satan) et *Lc.*, XXII, 35-38 (les deux glaives), elles seraient d'origine pré-lucanienne et auraient été ajoutées, déjà avant l'activité rédactionnelle de Luc, au récit primitif représenté par *Lc.*, XXII, 15-20*a* + 28-30. On peut donc conjecturer (ce qu'une étude semblable des autres parties du récit de la Passion confirmerait sans doute) que Luc a utilisé un ensemble cohérent, indépendant de *Mc*, qui comprenait notamment un récit d'institution de l'Eucharistie. Cette étude est menée avec un soin minutieux. Tous les mots, toutes les expressions de ces 18 versets sont analysés et comparés au vocabulaire et au style habituels de Luc. Les conclusions partielles sont nuancées, du « possible » au « certain » en passant par le « vraisemblable ». Bien entendu,

(1) *Structure et Théologie de Luc* I-II (Études Bibliques), pp. 89 s.

(2) Heinz Schürmann, *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38. III. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38* (NT. Abhdl., XX, 5). In-8° de XII-160 pp. Münster Westf., Aschendorf, 1957.

il n'est pas question ici de critiquer ces analyses minutieuses pour en éprouver la solidité. Je me bornerai à faire la suggestion suivante. Il me paraît effectivement vraisemblable que Luc, dans les récits de la Passion, ait utilisé une source autre que *Mc* (ou *Mt-ar.*); il se montre souvent trop indépendant de la tradition *Mc-Mt*, pour que cette indépendance puisse s'expliquer par les seuls remaniements littéraires. Mais d'autre part, c'est précisément dans les récits de la Passion que *Lc* manifeste le plus de contacts avec l'évangile de Jean! On ne saurait sans doute parler d'une influence de *Jo* sur *Lc*; mais il me semble également douteux que *Jo* ait puisé ses traditions directement dans *Lc*. La source au moyen de laquelle *Lc* a complété les renseignements qu'il tirait de la tradition *Mc-Mt* ne serait-elle pas celle précisément qu'a exploitée *Jo?* C'est une hypothèse qu'il est nécessaire d'envisager si l'on veut résoudre correctement le problème des sources utilisées par *Lc* dans les récits de la Passion.

[M.-E. B.]

Contre les attaques des critiques rationalistes, le Dr Gottfried Eder a écrit un petit livre faisant l'*apologie des miracles du Christ* (1). Les principales articulations de son étude sont les suivantes. Après avoir établi la possibilité du miracle, il donne un bref aperçu des miracles du Christ racontés dans les évangiles. Puis il souligne la qualité des témoins qui nous ont rapporté ces miracles, la manière dont les miracles ont été accomplis par le Christ (en vertu de sa toute-puissance propre), le lien intime qui existe entre les miracles et de nombreux *logia* du Christ. Enfin, il compare longuement les miracles du Christ aux miracles racontés dans l'A.T. ou aux miracles attribués à des personnes célèbres du monde païen, pour en montrer la transcendance et la supériorité. Un dernier chapitre mentionne les miracles accomplis en nos temps modernes, spécialement par dom Bosco. Je ne sais si ce petit livre, plein de bonnes intentions, atteindra le but qu'il s'était fixé. Sans doute, certains chapitres sont très bons, comme ceux dans lesquels E. souligne le lien intime entre l'enseignement du Christ et ses miracles, ou oppose les miracles du Christ, dans leur simplicité remarquable, aux prétendus miracles des thaumaturges païens. Mais trop souvent, les arguments apologétiques sont assez simplistes et n'atteignent pas leur but. C'est simplifier par trop le problème de l'historicité des évangiles que de souligner seulement le caractère de « témoins oculaires » de *Mt* et de *Jo*, et les relations que *Mc* et *Lc* ont eues avec les témoins oculaires. On aurait aimé de plus amples développements sur le problème synoptique (*Mt* et *Lc* dépendent-ils de *Mc*?) et sur la vie des péricopes évangéliques au sein des Communautés chrétiennes primitives. De même, p. 158, E. veut défendre l'historicité de la naissance virginale du Christ. On a affirmé que la scène avait été écrite pour rendre compte de la prophétie de *Is.*, VII, 14. E. répond : aucun Critique n'utilisera cet argument pour nier l'historicité du séjour à Nazareth (*Mt.*, II, 23), des guérisons de malades (VIII, 17) ou de la trahison de Judas (XXVII, 9). Mais c'est ce qu'il faudrait prouver! E. ajoute que, d'ailleurs, l'idée d'une naissance virginale du Messie était étrangère à la pensée juive. On lui répondra : que faites-vous d'une influence possible de l'hellénisme sur la pensée juive? Le thème de la naissance virginale n'aurait-il pas pris naissance dans les milieux

(1) Dr. Gottfried Eder, *Der göttliche Wundertäter. Ein exegetischer und religionswissenschaftlicher Versuch.* In-12 de 231 pp. Selbstverlag des Verfassers, Haus Quintana, Post Girching Ndby., 1957. — Prix : 6 DM (Compte de l'Auteur : P.-Sch.-A. Nürnberg 457 52).

judéo-hellénistiques, spécialement ceux d'Alexandrie? De même encore, p. 161 s. E. veut défendre l'historicité des signes cosmiques qui ont accompagné la mort du Christ. Était-il opportun de faire appel aux phénomènes semblables qui auraient accompagné la mort de nombreux rabbins illustres, ou à la fente du rocher du Calvaire qui se voit encore actuellement et qui serait un témoin du tremblement de terre arrivé à ce moment? Tous ces signes cosmiques ne relèvent-ils pas d'un genre littéraire bien connu des prophètes de l'A. T.? Devra-t-on croire de même que, le jour de la Pentecôte, « le soleil s'est changé en ténèbres et la lune en sang », selon la prophétie de Joël rapportée par saint Pierre (cf. *Act.*, II, 19)? Ainsi, on aurait souhaité un peu plus de discernement et d'esprit critique (au bon sens du mot) dans le choix des arguments invoqués pour prouver la thèse de l'historicité des miracles du Christ.

[M.-E. B.]

La *Revue Biblique* a déjà fait un long et élogieux compte rendu du livre du Dr J. Blinzler sur *le procès de Jésus* (cf. *RB.*, 1953, pp. 452 s.). Cet ouvrage vient de paraître en seconde édition, notablement augmentée (1). Bien entendu, la bibliographie a été mise à jour et de nombreuses notes nouvelles attestent que l'Auteur s'est tenu au courant de tout ce qui a été dit touchant de près ou de loin les sujets qu'il traite. Je me bornerai ici à signaler quelques faits, parmi beaucoup d'autres, qui donneront une idée de l'originalité de la nouvelle édition. Pp. 106 s., le Dr Blinzler ajoute un long paragraphe pour défendre la position qu'il avait adoptée concernant la comparution du Christ devant le Sanhédrin. Il maintient à juste titre qu'il n'y eut qu'une seule séance, et non deux comme certains ont voulu le conclure en comparant les récits de *Mc* et de *Lc*. Il maintient également que cette séance eut lieu la nuit, comme le disent *Mc* et *Mt*, et non le matin, comme le voudrait *Lc*. A son avis, une séance placée le matin ne pourrait rendre compte du fait que les reniements de Pierre, liés chronologiquement à la comparution du Christ devant le Sanhédrin, eurent certainement lieu la nuit. D'autre part (note 86, p. 108), il estime que, même si *Jo* ne raconte pas la comparution devant le Sanhédrin, il y fait clairement allusion en XVIII, 24 (cf. aussi XVIII, 33) et la précision donnée en XVIII, 28 que c'est le matin que l'on conduisit Jésus de Caïphe à Pilate serait sans objet si la comparution devant Caïphe (i. e. devant le Sanhédrin) avait eu lieu aussi le matin. — Pp. 128 s., le Dr Blinzler, à la suite du Père Benoit, admet que le Prétoire de Pilate était situé dans le palais d'Hérode (près de l'actuelle porte de Jaffa, à l'ouest de la ville), et non à la forteresse Antonia. On notera à ce propos qu'un autre auteur catholique, J. Schmid, a changé ses positions dans le même sens entre la deuxième (1938) et la troisième (1954) édition de son commentaire sur saint Marc (pp. 183 et 293). — Pp. 188-190, un nouvel excursus traite de l'archéologie de la crucifixion. Le Dr Blinzler insiste spécialement sur le fait que le Christ fut fixé à la croix par des clous; il estime plus probable d'admettre que chaque pied fut fixé par un clou différent. — On le voit, ce n'est pas seulement par des améliorations de détail que cette nouvelle édition se distingue de la première, mais par de substantiels compléments.

[M.-E. B.]

(1) Josef Blinzler, *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt.* Zweite, erweiterte Aufl. In-8° de 224 pp. Regensburg, Pustet, 1955. — Prix : Cart. 9 DM; relié toile 11 DM.

Écrits johanniques. — Les huitièmes *Journées Bibliques de Louvain*, en septembre 1956, avaient mis à leur programme *le quatrième évangile*. Les diverses communications qui y ont été faites viennent d'être rassemblées et publiées (parfois largement remaniées par leurs auteurs respectifs) grâce à la diligence du Père F. M. Braun, le président de ces Journées Bibliques (1). En voici un résumé rapide. — Ph.-H. Menoud, *Les études johanniques de Bultmann à Barrett* (pp. 11-40). En complément de son livre sur *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, M. dresse un bilan des études johanniques durant ces dix dernières années. Aucune contribution importante n'a échappé à sa vigilance, et c'est un magistral *survey* qu'il nous offre ici; il n'oublie pas d'ailleurs, lorsque l'occasion se présente, d'indiquer discrètement dans quel sens vont ses propres convictions. La bibliographie qu'il a dressée, en appendice, rendra d'inappréciables services aux amateurs d'études johanniques. — M.-É. Boismard, *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile* (pp. 41-58). Un grand nombre de variantes textuelles soulignent le caractère fortement aramaïsant du quatrième évangile. Beaucoup pourraient s'expliquer comme des traductions différentes d'un même original araméen. Le texte que lisait Tatien, à la fin du second siècle, porte, plus que l'ensemble des mss. grecs, le reflet de ces aramaïsmes. — V. Martin, *Un nouveau Codex de papyrus du IV^e évangile* (pp. 59-60). Dans une courte communication, l'Auteur donne les principales caractéristiques du Papyrus Bodmer II, qui sera publié quelques mois plus tard par ses soins. — H. Van den Bussche, *La structure de Jean I-XII* (pp. 61-110). Frappés par les incohérences internes du quatrième évangile, beaucoup de critiques ont estimé que son ordre primitif avait été dérangé, ou seulement qu'il était le résultat d'une longue histoire; en réaction contre ces théories, Van den B. commente la première partie de l'évangile (I-XII) pour souligner l'ordonnance théologique qu'il a cru y déceler. L'exposé, malheureusement trop touffu, contient d'excellents aperçus de théologie johannique. Mais tous les lecteurs seront-ils convaincus par les subtilités théologiques qui voudraient établir un « ordre » là où, souvent, il n'y en a pas? — J. Giblet, *Jésus et le « Père » dans le IV^e évangile* (pp. 111-130). Dans l'étude de la christologie néotestamentaire, on a tendance à séparer christologie ontologique et christologie fonctionnelle, à distinguer les textes qui décrivent l'activité sotériologique du Christ de ceux qui soulignent sa divinité. G. montre au contraire combien, dans saint Jean, l'œuvre du salut du Christ s'enracine profondément dans la doctrine trinitaire et en est inséparable : « La divinité de Jésus ne constitue pas un étage supérieur, mais elle fonde et dirige tout le comportement du Fils incarné. » Le Fils ne peut agir et sauver que parce que le Père est et agit en lui. Les textes évangéliques nous font passer insensiblement du thème de la mission sotériologique du Fils par le Père au thème de l'unité du Fils et du Père, en passant par celui des relations réciproques. Ce sont ces nuances qui sont fort bien mises en lumière dans la présente contribution. — W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile* (pp. 131-146). Le concept johannique de « gloire » fait la synthèse entre le concept grec (*opinion*, d'où *honneur, bonne renommée*) et le concept hébreu (*avoir du poids*, d'où *être honoré*). Par sa résurrection et son ascension, le Christ est entré dans la « gloire » divine (le *kebod Yahvé*), cette gloire

(1) *L'évangile de Jean. Études et Problèmes* (Recherches Bibliques, III), par divers Auteurs. In-8° de 258 pp. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1958. — Prix : 195 fr. b.; 1800 fr. fr.

qui lui était destinée de toute éternité (cf. les chap. XII; XIII; et surtout XVII); mais par le fait même, il est reconnu par tous comme le Fils de Dieu qui avait été envoyé par le Père; il reçoit donc l'honneur qui lui est dû. Par ailleurs, selon la conception biblique, cette gloire est chargée de dynamisme, d'où la « puissance » que le Christ glorifié va exercer sur le monde. — L. CERFAUX, *L'Évangile de Jean et le « logion johannique » des Synoptiques* (pp. 147-160). En réaction contre l'opinion courante, qui voit dans le logion synoptique sur la connaissance réciproque du Père par le Fils et du Fils par le Père un thème johannique égaré en milieu synoptique, Mgr Cerfaux montre que ce logion utilise un vocabulaire étranger à saint Jean et présente une théologie qui n'a pas son équivalent exact dans le quatrième évangile mais qui trouve au contraire de bons parallèles dans les Synoptiques et dans la littérature juive. C'est donc un abus de parler de « logion johannique ». — I. DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien d'après I Joh., 3, 6-9* (pp. 161-178). Cet excellent article montre comment le thème de l'impeccabilité aux temps messianiques était courant dans la littérature prophétique de l'A. T., dans les apocryphes juifs et surtout à Qumrân. On le trouve également exprimé dans plusieurs lettres du N. T. (*Jac., I Petr., Jud.*). D'autre part, c'est un thème essentiellement eschatologique. Mais n'oublions pas que, dans les écrits johanniques, les réalités eschatologiques sont déjà en partie présentes (cf. la résurrection spirituelle, le jugement, la vie éternelle déjà possédée); il est donc normal que Jean insiste sur cette impeccabilité du chrétien comme sur un fait présent. Cette affirmation se trouve d'ailleurs dans un contexte où Jean oppose les deux mondes, celui des fils de Dieu et celui des fils du diable. Il accentue donc les traits et son regard transcende les cas particuliers pour ne considérer que deux économies qui s'opposent. Par ailleurs, cette impeccabilité est réalisée par la présence en nous de la « semence » divine (III, 9) qui n'est autre que la Parole de Dieu avec tout son dynamisme. — F. M. BRAUN, *L'arrière-fond du quatrième évangile* (pp. 179-196). Avant tout, la pensée religieuse de saint Jean dépend de l'Ancien Testament : il veut montrer que Jésus est le Messie répondant à l'attente du Judaïsme, d'où les nombreuses citations de l'A. T. ou allusions à l'A. T. que l'on relève dans son évangile. Il manifeste par ailleurs une connaissance spéciale des pseudépigraphes, spécialement des Testaments des Douze Patriarches, et une parenté de pensée très grande avec les écrits de Qumrân. Est-ce à dire que l'hellénisme n'ait eu aucune influence sur lui? On n'oserait l'affirmer, surtout en ce qui concerne les écrits hermétiques. — G. QUISPEL, *L'Évangile de Jean et la Gnose* (pp. 197-208). Le quatrième évangile ne dépend pas de la Gnose. L'Évangile de Vérité (œuvre valentinienne récemment découverte) et l'Évangile de Jean dépendent de courants juifs ésotériques prégnostiques, dont on trouve la trace dans le *III Hénoch, l'Apocalypse d'Abraham* et surtout les croyances des Magharias, qui eux-mêmes sont les héritiers spirituels des gens de Qumrân. On notera spécialement, dans cette intéressante étude, les parallèles entre Jean et la pré-Gnose sur la théologie du Nom. — J. COPPENS, *Le Don de l'Esprit d'après les textes de Qumran et le Quatrième Évangile* (pp. 209-224). A Qumrân, le don de l'Esprit apparaît comme un phénomène avant tout eschatologique, et qui ne prendra sa pleine efficacité que dans le monde à venir. Toutefois, certains textes montrent que les gens de Qumrân avaient conscience de posséder dès maintenant, en une certaine manière, l'Esprit de Dieu. Par ailleurs, il n'est jamais question d'un rite sacramentel destiné à conférer l'Esprit. Malgré certaines analogies (utilisation de l'expression « Esprit de Vérité ») les conceptions du rôle de l'Esprit à Qumrân et dans saint Jean sont

trop différentes pour que l'on puisse parler d'une influence de Qumrân sur saint Jean. — A. Laurentin, *Jean, XVII, 5 et la prédestination du Christ à la gloire chez saint Augustin et ses prédécesseurs* (pp. 225-248). Saint Augustin a interprété *Jo.*, xvii, 5 au sens d'une prédestination de l'humanité du Christ à la gloire, interprétation qu'il a adoptée en raison de la lutte qu'il dut mener contre le pélagianisme. La tradition grecque avait été plus heureuse quand elle avait compris *Jo*, xvii, 5 au sens de la gloire divine. Cette étude manifeste l'influence des polémiques théologiques dans l'interprétation patristique du N. T. On notera en passant que L. met sérieusement en doute l'attribution du *De Trinitate* à Novatien; il y verrait plutôt l'écho des polémiques contre Paul de Samosate et ses partisans, vers la fin du iv^e^ siècle. — Pour terminer ce volume, le Père Braun résume brièvement chaque communication, en en montrant l'importance et les limites aussi. Remercions-le d'avoir réussi à mettre au point si rapidement ce riche volume, qui montre bien l'importance qu'ont prise les études johanniques depuis quelques années.

[M.-E. B.]

Le bref commentaire de l'*Évangile de Jean* dû au Docent Å. Ström (1) inaugure une collection de brochures à bon marché destinées à faciliter aux laïcs l'intelligence du Nouveau Testament. Le quatrième évangile s'y trouve divisé en 63 sections, sans qu'on entre dans les problèmes de plan ou de structure. Chaque section, sous un de ses versets en guise de titre, offre un bref commentaire du texte supposé lu ailleurs; elle montre volontiers l'enchaînement des pensées et conclut sur une application simple et claire. L'A. aime voir dans son texte la vie de l'Église unie au Christ, les dons de Dieu qui y sont à l'œuvre, les responsabilités de ses membres baptisés. C'est donc une lecture substantielle bien que facile, et qui ne pourra qu'inspirer à ses lecteurs le désir d'aller plus avant.

[L. M. Dewailly]

Dans une très bonne thèse d'habilitation, présentée devant la Faculté de Théologie de l'Université de Tübingen, Wolfgang Nauck étudie *les traditions et le caractère de la Prima Johannis* (2). A la suite de E. von Dobschütz, il distingue dans l'épître un écrit primitif, repris et complété pour former la lettre actuelle. L'écrit primitif était caractérisé par son style, au rythme binaire ou ternaire, aux oppositions antithétiques fortement soulignées. Von Dobschütz avait ainsi « extrait », de la section allant de ii, 29 à iii, 10, huit propositions de structure identique et s'opposant deux à deux. Nauck retrouve les mêmes structures littéraires dans la section qui va de i, 6 à i, 10, puis en ii, 4-5 et en ii, 9-11. A la différence de son prédécesseur, il estime cependant que le même auteur écrivit le document primitif et ses compléments rédactionnels; cet auteur aurait remanié son travail pour mieux l'adapter aux circonstances nouvelles qui s'offraient à lui. Ce n'est pas dans ces analyses littéraires que réside le principal intérêt du

(1) Åke V. Ström, *Utläggning av Johannes Evangelium* (Bibeltjänsts korta bibelkommentarer, 4). Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag [1958], 72 pp. — Prix : 2,50 cour. s.

(2) Wolfgang Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der alten Kirche.* (Wissenschaftliche Untersuchungen z. N. T., 3). In-8° de viii-192 pp. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1957. — Prix : br. 18,60 DM.

volume de Nauck, mais dans les sections suivantes où il recherche les « traditions » représentées dans la *Prima Johannis*. Deux points mériteront surtout de retenir notre intérêt. Tout d'abord, N. montre la parenté étroite qui lie la première épître de Jean (écrit primitif et parties complémentaires) aux écrits de Qumrân. C'est la première fois, je crois, que le thème est traité d'une façon aussi systématique pour cette épître qui, à mon avis, est l'écrit du N. T. qui offre le plus de contacts profonds avec la pensée de Qumrân. Je me bornerai ici à présenter une suggestion. Est-ce un hasard que dans les sept premiers versets de l'épître se lise quatre fois le mot κοινωνία, deux fois pour désigner la « communion » avec Dieu et deux fois la « communion » entre frères ? Ce mot est la transcription grecque du mot hébreu qui désignait la « Communauté » de Qumrân; l'auteur de l'épître n'a-t-il pas voulu commencer sa lettre en rappelant avec insistance le nom même de cette communauté? D'autre part, et c'est le second point le plus remarquable de son ouvrage, Nauck souligne le caractère fortement baptismal d'un grand nombre de passages de la *Prima Johannis* (écrit primitif et parties complémentaires). Comme j'ai eu moi-même l'occasion de le faire à deux reprises dans cette Revue, il insiste sur les rapprochements que l'on peut faire entre la première épître de Jean, la première épître de Pierre, l'épître de Jacques et certaines parties des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, toutes ces épîtres ayant subi l'influence commune des grands thèmes développés dans la catéchèse baptismale de l'Église primitive. A ce propos, on notera l'excursus 2, dans lequel N. explique le difficile *I Jo.*, v, 8 (témoignage de l'Esprit, de l'eau et du sang) en fonction de la liturgie baptismale telle qu'elle était pratiquée anciennement dans les églises syriennes : l'onction et le don de l'Esprit précédaient l'immersion dans l'eau. *I Jo.*, v, 8 ferait alors allusion au triple rite baptismal : don de l'Esprit, baptême d'eau et communion eucharistique qui suivait immédiatement. — Même si l'on se refuse à suivre N. dans la dissection qu'il fait de l'épître, ses analyses littéraires restent fort précieuses; d'autre part, on trouvera dans son livre un grand nombre de remarques judicieuses sur le caractère fortement « qumranien » et sur la saveur baptismale de la *Prima Johannis*.

[M.-E. B.]

Actes des Apôtres. — Il est difficile de déterminer le genre littéraire du volume que Bo Reicke vient de publier sous le titre : *Foi et vie de la communauté primitive* (1). C'est une étude sur les diverses sections qui composent le livre des Actes, du début jusqu'à VIII, 3. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un commentaire, mais plutôt d'une « exposition » cherchant à dégager les grandes lignes de chaque récit. Certains points théologiques ont principalement attiré l'attention de l'Auteur. Ainsi, en I, 5, il souligne l'importance que Jérusalem revêt pour Luc, probablement à cause de la présence du Temple et en fonction des textes prophétiques qui annonçaient le rôle de Jérusalem dans l'ère du salut. Cette conception n'est d'ailleurs pas une création de Luc, mais remonte à la communauté primitive. A propos de *Act.*, I, 9-11, R. note que l'Ascension est avant tout un mystère théologique : c'est le complément de la résurrection, l'exaltation du Christ au-dessus de ce monde, qu'il domine et qu'il viendra juger un jour. Voici la position prise par Bo Reicke à propos de l'historicité des discours des Actes : ce ne sont

(1) Bo Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg.* 1-7. (Abhandl. z. Theologie d. A. u. N.T., 32). In-8° de 180 pp. Zürich, Zwingli Verlag, 1957. — Prix : 19 fr. s.

pas des compositions historiques au sens moderne du mot, mais plutôt des créations de Luc, comme se le permettaient les historiens de ce temps pour illustrer leurs récits; toutefois, Luc n'a pas composé arbitrairement ces discours : il s'est inspiré de traditions anciennes concernant la prédication chrétienne aux premiers jours du christianisme. A partir de *Act.*, II, 42, l'exposé donne une place prépondérante à la critique littéraire. Reprenant en la modifiant quelque peu la thèse de Harnack, R. estime que *Act.*, II, 42-v, 42 est formé de deux traditions parallèles (II, 42 à IV, 31 et IV, 32 à V, 42) racontant toutes deux la vie de la communauté primitive et les persécutions provenant des Sadducéens contre la jeune communauté. Souvent, l'Auteur se contente de paraphraser le récit des Actes pour souligner simplement le parallélisme entre les deux récits (cf. spécialement le discours de Pierre au chap. III; même l'épisode d'Ananie et de Sapphire est traité presque exclusivement d'un point de vue littéraire).

La division de *Act.*, II, 42-v, 42 en deux sources parallèles me paraît parfaitement justifiée. Il me semble cependant que les développements de R. pourraient être complétés par les remarques littéraires suivantes. Il est clair que le premier discours de Pierre devant le Sanhédrin (IV, 8-12) reprend les grands thèmes théologiques du deuxième discours de Pierre devant la foule, après la guérison du boiteux (III, 12 s.). Or il existe une parenté indéniable, de façon analogue, entre le deuxième discours de Pierre devant le Sanhédrin (V, 29-32) et son premier discours devant la foule, après l'effusion de l'Esprit (II, 22 s.). Tandis qu'aux chap. III et IV, le Christ est le « Serviteur » de Dieu (III, 16, 26; IV, 27, 30), il est nommé seulement « Jésus » en II, 28, 32, 36 et en V, 30. Il est curieux également qu'aucune mention de l'Esprit ne soit faite aux discours des chap. III et IV, tandis que le « témoignage » de l'Esprit mentionné en V, 32 fait allusion aux manifestations charismatiques du jour de la Pentecôte, mentionnées également en II, 33. Le thème de la « rémission des péchés » se lit en V, 31 comme en II, 38. Mais on notera surtout les expressions si caractéristiques de II, 33 et de V, 31 : « exalté... par la droite de Dieu ». Le thème de l'*exaltation* du Christ ne se lit que dans ces deux textes (au moins dans les Actes), tandis qu'il a comme équivalent celui de la *glorification* du Christ en III, 13. D'autre part, en II, 33 et en V, 31 seulement (dans tout le N. T.) on trouve l'expression : exalté *par* la droite de Dieu, au lieu du locatif habituel : exalté à la droite de Dieu, provenant de *Ps.*, CX, 1. Il est donc clair que le discours de V, 29-32 offre des affinités littéraires avec celui du jour de la Pentecôte. Ce phénomène est-il dû à l'activité rédactionnelle de Luc? Il faudrait supposer alors qu'il a remanié profondément ses sources. Ne pourrait-on admettre plutôt, avec certains auteurs, que le discours de *Act.*, II, 22 s. appartenait primitivement à la même source que *Act.*, IV, 32 s.? Les deux sources reconnues par Bo Reike auraient donc contenu, chacune, un discours de Pierre devant la foule et un discours devant le Sanhédrin. Je ne crois pas qu'il s'agisse d'ailleurs absolument de doublets (au moins quant au discours devant la foule). En effet, il faudrait aussi identifier les deux effusions de l'Esprit : celle de II, 1 s. (premier récit) et celle de IV, 31 (deuxième récit). Le discours de III, 12 s. aurait donc été prononcé en fait avant la Pentecôte et celui de II, 22 s. après cet événement.

[M.-E. B.]

Saint Paul. — Mgr L. Soubigou a publié le texte de douze conférences prononcées à Rio de Janeiro, sous les auspices de l'Université Catholique de cette ville, pour un public de laïcs cultivés, traitant de *saint Paul, guide de pensée et de vie* (1). Ces conférences ont été reprises ensuite pour des séminaristes et des prêtres, des religieux et des religieuses. Le propos de l'Auteur était de « procurer une première initiation d'ensemble à la pensée paulinienne » (Avant-propos). Tous les grands thèmes majeurs de la pensée de l'Apôtre sont successivement traités : la personne du Christ, Fils de Dieu et Premier-né de toute créature, le Mystère de la réconciliation cosmique dans le Christ, la foi par laquelle le chrétien est inséré dans l'ordre du salut, l'Église corps du Christ, les aspects particuliers de la morale paulinienne, l'eschatologie. Tout l'exposé est essentiellement fondé sur les textes mêmes des épîtres, que l'on sent affleurer partout, bien qu'ils soient rarement cités de façon expresse; de nombreuses références en note permettront au lecteur de s'y référer constamment. L'Auteur est au courant des principales difficultés exégétiques et l'on sent chez lui une connaissance profonde de la pensée paulinienne. L'ensemble est exposé avec clarté, dans un langage accessible à ceux-là mêmes qui ne sont pas spécialisés en la matière. On ne peut que recommander la lecture de ce petit livre qui se situe au niveau de la très bonne vulgarisation.

[M.-E. B.]

Le R. P. Smits poursuit son examen des *Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau:* après avoir passé en revue les Évangiles synoptiques (cf. *RB.*, 1954, pp. 283-284), puis les Actes des Apôtres, le quatrième Évangile, l'Apocalypse et les Épîtres catholiques (cf. *RB.*, 1956, p. 292), il étudie à présent *les Épîtres de Paul* (2), c'est-à-dire tout le canon paulinien à l'exception de l'Épître aux Hébreux qui fera l'objet d'un fascicule ultérieur. Après une Introduction qui situe les problèmes, les Épîtres sont examinées une à une, selon l'ordre chronologique (*Gal.* placée entre *Cor.* et *Rom.*). La méthode est très analytique : chaque épître est lue au fil de son texte et, comme en une sorte de commentaire, toutes ses attaches vétéro-testamentaires sont discutées et mises en valeur. Pour les *Thess.*, la Parousie est l'objet d'un paragraphe spécial; les trois *Pastorales* sont étudiées en commun sous les quatre chefs de la situation historique, des erreurs, de la vraie doctrine et de la parénèse; en ce qui concerne les quatre grandes épîtres, l'enquête recherche successivement les citations « implicites » et « explicites ». En fait les emprunts de Paul à l'A. T. sont conçus de façon très large : non seulement les citations ou les allusions à tel texte particulier, mais encore les termes repris du vocabulaire biblique, les expressions, les images, etc., bref toute cette présentation littéraire et thématique de l'A. T. dont Paul est nourri et dont son texte laisse percevoir tant de résonances. Une investigation menée de façon si ample produit un commentaire d'un tour intéressant, qui replace Paul dans ce milieu biblique dont on comprend mieux de nos jours qu'il est sa principale source, après le fait du Christ bien entendu; aussi bien Paul ne met-il en œuvre toute cette Écriture que pour y trouver et exprimer son intelligence du mystère du Christ. On le voit

(1) Mgr L. Soubigou, *Saint Paul, Guide de pensée et de vie.* In-12 de 174 pp. Paris, Lethielleux, 1957. — Prix : 600 fr.

(2) C. Smits, o.f.m., *Oud-Testamentische Citaten in het Nieuwe Testament.* Deel III. *De brieven van Paulus.* (Collectanea Franciscana Neerlandica, VIII-3). In-8° de pp. 385 à 548. 's-Hertogenbosch, L.C.G. Malmberg, 1957. — Prix : 14,25 fl., en souscr. 12,80 fl.

en particulier dans l'application qu'il fait au Christ de textes qui primitivement valaient pour Dieu.

Discuter le détail des identifications faites ou des rapprochements proposés ne nous est pas possible. Notons seulement qu'une conclusion résume quelques-uns des principaux problèmes rencontrés. D'abord celui du texte dont Paul se sert : c'est essentiellement celui de la Septante, mais avec des écarts que ni la liberté dans la façon de citer, ni le recours éventuel à l'hébreu ne suffisent à expliquer; Paul, et avec lui plus d'un ancien auteur chrétien, a dû avoir accès à des recensions grecques de la Bible que nous ne connaissons plus. Il lui arrive aussi de combiner divers passages, et là encore on peut croire à l'existence de recueils d'origine juive ou même chrétienne, où ces passages étaient déjà rapprochés. Quant à la manière de citer, elle manifeste une attention à l'oracle de Dieu bien plus qu'à l'auteur humain qui en a été l'intermédiaire. D'une façon générale le P. Smits répugne à parler d'une interprétation allégorique ou typologique de l'A. T. par saint Paul : il s'agit plutôt d'une façon de comprendre toute l'ancienne économie dans une perspective de l'histoire du salut où tout mène au Christ. Le génie de Paul a compris cet accomplissement avec une profondeur théologique qui dépasse le sens premier des textes sans le contredire. Le P. Smits compte d'ailleurs s'expliquer davantage sur ce point dans la quatrième partie de son œuvre, qui joindra à une étude de l'épître aux Hébreux les conclusions générales de toute son enquête, ainsi que les Index qui en rendront l'utilisation plus féconde.

[P. B.]

La *RB.* a déjà présenté deux commentaires du Prof. F. W. Grosheide, sur l'évangile de S. Matthieu (1955, p. 453 s.) et sur les épîtres aux Hébreux et de S. Jacques (1957, p. 140 s.). Voici, dans la même collection et du même auteur, une autre réédition, cette fois d'un commentaire sur la *Première Épître aux Corinthiens* (1). Comme les précédents, cet ouvrage se caractérise par une exégèse sérieuse et prudente, moins soucieuse de philologie ou de comparatisme que d'une pénétration exacte du texte même, remarquablement attentive à scruter tous les détails de la lettre pour en dégager les valeurs psychologiques et théologiques. D'où un commentaire approfondi et plutôt long, qui se consacre entièrement à exposer la pensée de l'apôtre et ne cite en dehors de lui que d'autres passages de l'Écriture. La discussion des opinions modernes et les quelques observations philologiques indispensables sont rejetées dans des notes relativement brèves. Ainsi menée verset par verset, l'exégèse résume de temps en temps, en fin de péricope, ses principaux résultats.

Dans une Introduction qui élabore les problèmes accoutumés, le Dr Grosheide situe le séjour de Paul à Corinthe entre le printemps 50 et l'automne 51. L'épître elle-même serait du printemps 54, ou à la rigueur 55. Il décèle justement le fil qui court à travers les développements apparemment disparates de l'épître et confère à celle-ci une certaine unité, à savoir cette suffisance des Corinthiens qui est à la base de tous leurs dérèglements et que Paul s'efforce à chaque propos de guérir en leur enseignant la vraie nature du salut chrétien et de la liberté dans le Christ. On appréciera aussi son refus d'opposer les « charismes » aux offices hiérarchiques, qui n'ont pu manquer à Corinthe et qui ont dû les recouvrir en partie.

(1) F. W. Grosheide, *De eerste brief aan de kerk te Korinthe* (Commentaar op het Nieuwe Testament). Tweede, herziene druk. Grand in-8° de 448 pp. Kampen, J. H. Kok, 1957.

A défaut de pouvoir suivre le détail de l'exégèse, notons seulement quelques-unes de ses options. Il y a bien quatre partis en I, 12, y compris celui du Christ, mais ils s'opposent moins par des doctrines différentes que par un esprit de coterie et de rivalité. Les ἄρχοντες de II, 6, 8 ne sont malheureusement aux yeux de Grosheide que des puissances terrestres telles que les Juifs, Pilate, etc., ce qui appauvrit beaucoup la portée de ce passage. Des efforts louables sont faits pour donner un sens au τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται de IV, 6, sans que soit prise au sérieux la possibilité d'une glose assez banale. Le thème de la communauté Temple de Dieu (III, 16) aurait été utilement éclairé par les textes de Qumrân. Celui des saints jugeant les anges (VI, 3) ne reçoit qu'une explication assez courte... Mais il serait long de poursuivre cet examen. Qu'il nous suffise d'avoir reconnu ici une pensée déliée et solide, qui s'efforce consciencieusement de bien comprendre saint Paul et qui y réussit souvent. Elle peut manquer parfois de profondeur et souffrir d'une information quelque peu ancienne, malgré un effort manifeste de mise à jour. Il reste qu'elle offre aux lecteurs hollandais, notamment aux pasteurs, bien des lumières utiles. Le texte grec de l'épître n'est pas reproduit, ce qui n'est pas un inconvénient majeur; l'absence d'une traduction de ce texte est sans doute plus regrettable (1).

[P. B.]

Après la première épître aux Corinthiens et l'épître aux Hébreux, c'est la *seconde épître de saint Paul aux Corinthiens* que commente maintenant Jean Héring, Professeur émérite de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg (2). L'introduction est réduite au minimum (4 pages) et ne traite que de deux points particuliers : l'unité de l'épître et les voyages de saint Paul. On notera avec intérêt que H. se rallie à la thèse selon laquelle les chap. X-XIII auraient formé primitivement une lettre séparée, mutilée au début; il juge par ailleurs « fort plausible » que cette lettre ait été celle « écrite dans les larmes » que Paul lui-même mentionne en *II Cor.*, II, 4. Le chap. IX également aurait formé à l'origine un billet séparé. Ces vues me semblent fort justes. Mais je pense qu'il faudrait admettre la même hypothèse pour VI, 14-VII, 1, qui rompt manifestement le lien des idées entre VI, 11-13 et VII, 2 s. et qui tranche sur l'ensemble de la lettre par son style si particulier et très « qumrânien ». La traduction, établie par H. lui-même, est très personnelle. L'Auteur s'est efforcé de rendre l'esprit du texte grec plus que sa matérialité. On trouve beaucoup d'heureuses trouvailles, comme en II, 1 : « ...de ne pas vous apporter une seconde fois des sujets de tristesse », en accord avec le sémitisme que trahit le grec ἐλθεῖν ἐν, ou encore en IV, 2 : « Mais nous avons répudié les intrigues honteuses qui se trament dans l'ombre. » Le souci de « clarifier » les expressions souvent concises de l'apôtre conduit cependant assez souvent à un style un peu trop surchargé, un ou deux mots grecs étant rendus par cinq ou six mots français. Le texte grec de base est celui de Nestle, mais amendé chaque fois que c'est nécessaire au moyen d'une critique textuelle judicieusement mise en œuvre. Le commentaire reste simple, un peu trop succinct

(1) Un commentaire plus bref du même auteur sur la même épître a paru dans la série américaine "The New International Commentary on the New Testament" : *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1955. Ici une traduction du texte paulinien figure en tête de chaque péricope.

(2) Jean Héring, *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du N.T., VIII). Grand in-8° de 118 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958. — Prix : 8,50 fr. s.

parfois. La seconde épître aux Corinthiens n'offrant pas de nombreux développements théologiques, les explications servent en partie à justifier la traduction adoptée, en partie aussi à expliquer la psychologie de l'Apôtre. Signalons brièvement quelques points d'exégèse plus remarquables. En III, 17, nous rencontrons une difficulté célèbre : Paul, contrairement à son enseignement habituel, semble affirmer une certaine identité personnelle entre le Christ et l'Esprit. Pour éviter cette difficulté, H. adopte la conjecture de Graverol : il faudrait lire οὗ δὲ ὁ κύριος au lieu de ὁ δὲ κύριος; d'autre part, il place une virgule entre πνεῦμα et κυρίου, rattachant ce dernier mot à ἐλευθερία. Le sens du verset serait donc : « Or là où est le Seigneur, est l'esprit; et là où il y a l'esprit, c'est la liberté du Seigneur. » Il est vrai que le sens est très satisfaisant, mais comment expliquer la genèse du texte actuel? — Au v. 18, le κατοπτριζόμενοι est interprété comme un passif (nous sommes traités comme des miroirs), qui prend le sens de refléter, à savoir la gloire de Dieu; on aurait aimé quelques preuves philologiques à l'appui de cette affirmation. — En IV, 6, le texte est à nouveau corrigé pour devenir plus intelligible : il faut lire ὅ au lieu de ὅς, et le sens devient : « Car c'est Dieu qui a dit : Que des ténèbres jaillisse la lumière, et *c'est elle* qui a resplendi dans vos cœurs... » — P. 49, H. souligne, à propos de V, 8, que l'état intermédiaire entre la mort et la résurrection « n'implique nullement l'anéantissement de la personnalité; celle-ci jouira même de la proximité du Christ, sans cependant posséder encore la félicité complète ». — Signalons enfin que H. reste assez réservé quant à la perception nette que Paul aurait eue du mystère de la Trinité : même dans la formule trinitaire de XIII, 13, on ne saurait affirmer que la personnalité de l'Esprit soit nécessairement impliquée.

[M.-E. B.]

L'existence du *Droit ecclésiastique* trouve-t-il sa justification dans le Nouveau Testament? Pour répondre à cette question, H. von Campenhausen cherche à déterminer sur quels motifs se fondent les décisions ecclésiastiques prises par *l'apôtre Paul* (1). C'est surtout la première épître aux Corinthiens et, dans une certaine mesure aussi, l'épître aux Romains, qui fournissent la matière à observations la plus riche. Pour résoudre les cas de discipline qui lui sont proposés, Paul fait appel aux normes du catéchisme missionnaire primitif (cas de l'inceste de Corinthe), à la conscience chrétienne et à la fierté spirituelle des Communautés (tribunaux païens, repas sacrés), à la responsabilité de chacun dans l'œuvre d'édification fraternelle, aux paroles mêmes du Christ, mais qu'il faut interpréter en fonction de chaque cas particulier (mariage). En définitive, les décisions ecclésiastiques de Paul ne sont fondées, ni sur le droit naturel (un seul cas : celui de l'obéissance aux pouvoirs publics), ni sur des principes philosophiques, ni sur la législation de l'Ancien Testament ou sur les coutumes et traditions reçues des « Anciens », mais sur la réalité même de l'Église. C'est parce que l'Église forme comme une « création nouvelle », que le Droit ecclésiastique a une origine « surnaturelle »; il se fonde sur la nouvelle communion des hommes avec le Christ, sur

(1) Hans Frhr. von Campenhausen, *Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus. Zur Grundlegung des Kirchenrechts* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jhg. 1957, 2. Abhandlung). Grand in-8° de 42 pp. Heidelberg, Carl Winter — Universitäts-Verlag, 1957. — Prix : 7,80 DM.

l'union de tous dans l'amour, sur l'action de l'Esprit au sein de la Communauté, en définitive sur la vie même de l'Église, soumise à la Parole de Dieu exprimée dans l'évangile.

[M.-E. B.]

Qumrân et le N. T. — Nul ne met plus en doute l'importance des *textes de Qumrân pour l'étude du Nouveau Testament*. Déjà de nombreux articles ont été écrits sur ce sujet, en attendant un travail d'ensemble qui permettra de synthétiser les résultats obtenus à ce jour, mais qu'il est encore prématuré d'entreprendre. Ces articles ont été écrits dans des revues fort diverses, qu'il est parfois difficile de se procurer; pour cette raison, Krister Stendahl a jugé utile d'en reproduire les plus significatifs dans un livre, qui, provisoirement, tiendra lieu de synthèse (1). Cette publication présente un autre intérêt : elle a permis à la plupart des auteurs pressentis à son sujet de compléter et de retravailler leurs précédents articles, compte tenu des nouvelles découvertes ou des nouvelles études faites en ce domaine. Étant donné l'actualité de ces études, nos lecteurs seront sans doute heureux d'en posséder un compte rendu détaillé. — Krister Stendahl, *The Scrolls and the New Testament: An Introduction and a Perspective* (pp. 1-17). L'éditeur du présent recueil indique brièvement les diverses perspectives qui s'offrent pour l'étude des rapports entre Qumrân et le N. T., et il situe les diverses contributions qu'il réédite par rapport à ces perspectives. — Oscar Cullmann, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity* (pp. 18-32; cf. *JBL.*, LXXIV, 1955, pp. 213-226). C. relève d'abord un certain nombre de points de contact entre les esséniens de Qumrân et le christianisme primitif, puis il essaie d'en expliquer la cause. On pourrait penser à une influence de Qumrân sur Jean-Baptiste et par lui sur certains milieux chrétiens (cf. le quatrième évangile). Mais le lien s'établit beaucoup mieux encore par les « hellénistes » dont il est parlé dans *Act.*, VI-VIII. Pour le montrer, C. souligne successivement : l'intérêt du quatrième évangéliste pour ces hellénistes, qu'il cherche à réhabiliter (cf. *Jo.*, IV, 38), l'influence manifeste de Qumrân sur le quatrième évangile, surtout l'opposition identique que manifestent Qumrân, les hellénistes des Actes et le quatrième évangile à l'égard du Temple qu'ils répudient. Les hellénistes provenaient donc de milieux plus ou moins affiliés aux esséniens, et c'est par eux que l'essénisme a réagi sur le christianisme primitif. — W. H. Brownlee, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls* (pp. 33-53; cf. *Interpretation*, IX, 1955, pp. 71-90; considérablement révisé). Au moins au début de sa vie, Jean-Baptiste aurait été formé par les esséniens de Qumrân. Ce fait expliquerait un grand nombre de traits de la vie et de l'enseignement du Précurseur : la retraite au désert, la poursuite de l'idéal d'*Is.*, XL, 3, le baptême qu'il administrait, conçu, à l'exemple des ablutions pratiquées par les gens de Qumrân, comme un rite d'initiation, enfin l'attente du Messie. Pour ce dernier point, B. utilise surtout le quatrième évangile, dont il défend l'historicité, au moins en ce qui concerne la documentation sur le Baptiste. — Karl Georg Kuhn, *The Two Messiahs of Aaron and Israel* (pp. 54-64; cf. *New Test. Studies*, I, 1954-55, pp. 168-180; révisé). Plusieurs textes de 1QS, 1QSa et CDC montrent avec certitude que les esséniens de Qumrân attendaient deux Messies : l'un prêtre et l'autre roi. K. note que la

(1) *The Scrolls and the New Testament*, edited by Krister Stendahl. — In-8° de X-308 pp. New York, Harper and Brothers, 1957. — Prix :4 dol.

même attente apparaît dans les Testaments des Douze Patriarches et qu'elle est conforme aux tendances historiques du judaïsme post-exilique. Elle ne semble pas avoir été reprise dans le N. T. — K. G. Kuhn, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran* (pp. 65-93; cf. *Evangelische Theologie*, X, 1950-51, pp. 508-527; substantiellement révisé et augmenté). C'est une des contributions les plus importantes de ce recueil. K. commence par noter les ressemblances entre les repas sacrés des esséniens tels qu'ils sont décrits par Josèphe et tels qu'ils nous apparaissent dans les textes de Qumrân. Spécialement intéressante est la succession immédiate des deux bénédictions, sur le pain et sur le vin, rite que l'on retrouve dans le récit de l'institution de la Cène par le Christ, selon la tradition marcienne (tandis que Paul retrouve la tradition juive commune en plaçant la bénédiction du vin « après que l'on eut soupé »). K. résume ensuite sa position vis-à-vis de la Cène eucharistique dans les points suivants : *a*) Les récits de l'institution de l'Eucharistie nous ont été transmis par voie cultuelle. *b*) Ces récits n'ont pas leur origine dans le christianisme hellénistique, mais dans le judaïsme, et spécialement dans l'essénisme. *c*) Ce n'est qu'à une date postérieure que les récits sur la Cène ont revêtu une facture pascale. *d*) De nombreux détails prouvent même que la Cène du Christ n'a pas pu être un repas pascal (contre J. Jeremias); or ces détails s'expliquent précisément en fonction des repas sacrés des esséniens. *e*) Le Christ n'a pas « institué » l'Eucharistie; à l'origine, ses paroles n'eurent pas valeur sacramentelle. Il accomplit seulement un acte symbolique accompagné d'une parole explicative (« ...donné pour vous »), pour indiquer à l'avance la valeur expiatrice de sa mort prochaine. — K. G. Kuhn, *New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament* (pp. 94-113; cf. *Zeitschrift f. Th. u. Kirche*, XLIX, 1952, pp. 200-222; révisé). Dans 1QS, III, 24 s., on trouve l'idée que le Prince (ou l'Ange) des Ténèbres cherche à faire tomber les fils de lumière, au besoin en suscitant des persécutions contre eux. C'est ce thème qui explique des épisodes comme la tentation du Christ (qui se poursuivit en fait durant toute sa vie), et surtout la parole du Christ à Gethsémani : « L'esprit est prompt mais la chair est faible; priez pour ne pas entrer en tentation. » — Ernest Vogt, S. J., « *Peace among Men of God's Good Pleasure* » *Lk. 2, 14* (pp. 114-117; cf. *Biblica*, XXXIV, 1953, pp. 427-429, révisé). Grâce aux parallèles tirés des textes de Qumrân, il est établi que le « bon plaisir » de Dieu, dans ce texte de *Lc*, doit s'entendre de la volonté de Dieu de conférer sa grâce à ceux qu'il a choisis, et non du plaisir qu'il trouve dans les justes. On pourrait traduire : « ...et paix sur la terre parmi les hommes qu'il a choisis ». — Kurt Schubert, *The Sermon on the Mount and the Qumran Texts* (pp. 118-128; cf. *Theolog. Quartalschrift*, CXXXV, 1955, pp. 320-337). S. relève de nombreux parallèles entre le Sermon sur la Montagne et les textes de Qumrân. En particulier, la parole du Christ : « Il vous a été dit : ...tu haïras ton ennemi » (*Mt.*, v, 43) ne peut s'expliquer que par référence aux textes de Qumrân. Jamais en effet on ne trouve dans l'A. T. un enseignement sur la haine des ennemis, tandis que le thème revient fréquemment dans la Règle de la Communauté de Qumrân. — Sherman E. Johnson, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts* (pp. 129-142; cf. *ZAW.*, LXVI, 1954, pp. 106-120). J. établit un certain nombre de parallélismes entre Qumrân et la première Communauté chrétienne de Jérusalem : même importance donnée au thème de l'Esprit, communauté des biens, amour de la pauvreté, organisation semblable de la hiérarchie (douze laïcs et trois prêtres d'une part, douze apôtres et trois « colonnes » d'autre part), analogie des repas fraternels, même opposition

au temple. — Bo Reicke, *The Constitution of the Primitive Church in the Light of Jewish Documents* (pp. 143-156; cf. *TZ.*, X, 1954, pp. 95-113). L'Église primitive était-elle monarchique, oligarchique ou démocratique? Ces diverses tendances semblent en fait se compénétrer plus ou moins, avec cependant une organisation *hiérarchique* (et donc non-égalitaire) fortement marquée, qui évolue de plus en plus vers un gouvernement de type monarchique. C'est le même phénomène que l'on constate dans l'organisation de la communauté essénienne, où le rang de chacun est soigneusement marqué, mais avec une tendance vers le principe de gouvernement monarchique plus accentuée dans l'Écrit de Damas (cf. le *mebaqqer*) que dans les écrits de Qumrân. — W. D. Davies, *Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit* (pp. 157-182). Cet article tranche sur les précédents en ce qu'il insiste sur les différences qui existent entre Paul et Qumrân. Il est vrai que les notions de « chair » et « d'esprit » sont communes à Paul et aux écrits de Qumrân, mais sous une apparente similitude se laissent voir de profondes divergences. Il est possible que le concept moralisant de « chair » provienne de l'hellénisme, qui aurait influencé la pensée de Qumrân par l'intermédiaire du judaïsme zoroastrien hellénisé, et la pensée de Paul par l'intermédiaire du judaïsme rabbinique hellénisé. Mais rien ne prouve une influence directe de Qumrân sur Paul. Il en va de même pour le concept d'esprit. Paul, à l'inverse des textes de Qumrân, n'oppose que rarement les deux « esprits », du bien et du mal, et seul *Eph.*, II, 1-2 pourrait offrir un bon parallèle à la pensée de Qumrân. D'autre part, l'esprit est pour lui avant tout une réalité eschatologique. Enfin, il oppose constamment l'esprit à la Loi, tandis que les textes de Qumrân demeurent très légalistes. En définitive, Paul reste, beaucoup plus que les textes de Qumrân, dans la ligne de l'Ancien Testament et du judaïsme. — Raymond E. Brown, P.S.S., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* (pp. 183-207; cf. *Catholic Biblical Quarterly*, XVII, 1955, pp. 403-419; 559-574). Les écrits de Qumrân et les écrits johanniques sont dominés par un dualisme, non pas physique comme le dualisme gnostique, mais moral et eschatologique. Dans cette conception dualiste du monde, Dieu demeure le Créateur universel; d'autre part, deux *leaders* sont à la tête des deux mondes opposés, qui lutteront jusqu'à la fin des temps, lorsque la lumière vaincra définitivement les ténèbres. D'autres accords sont à noter : l'antithèse vérité-perversion, avec sa phraséologie identique dans Jean et dans Qumrân, et spécialement le thème de la purification par la vérité; l'insistance sur l'amour fraternel; la mise en œuvre du thème des eaux vives. Une influence, au moins indirecte, de la pensée de Qumrân sur saint Jean semble probable, mais Jean repense les thèmes communs dans une perspective christologique. — Joseph A. Fitzmyer, S. J., *The Qumran Scrolls, the Ebionites, and Their Literature* (pp. 208-231; cf. *Theol. Studies*, XVI, 1955, pp. 335-372). Après avoir analysé très minutieusement la doctrine de Qumrân et celle des Ébionites sur les points suivants : le dualisme, le Maître de Justice (ou le vrai Prophète) et son adversaire, l'attitude vis-à-vis de l'A. T., des sacrifices, des purifications baptismales, la pratique du repas en commun, de la pauvreté effective, F. arrive à des conclusions plus nuancées que celles qui ont été parfois proposées. Tout d'abord, rien ne permet de penser que les gens de Qumrân aient été des Ébionites (contre Teicher). D'autre part, il semble difficile d'admettre, avec Cullmann, que le reste des Esséniens soit passé au christianisme et ait été absorbé dans les communautés judéo-chrétiennes. Tout au plus peut-on dire que la secte de Qumrân a exercé une certaine influence sur les Ébionites, ceux-ci ayant adopté et adapté un certain nombre de leurs pratiques.

— Nahum N. Glatzer, *Hillel the Elder in the Light of the Dead Sea Scrolls* (pp. 232-244). Il est possible que, dans son enseignement et ses activités, Hillel ait tenu compte, entre autres, de certaines doctrines et pratiques de la secte de Qumrân, notamment en ce qui concerne le thème de la *hesed*, la conception de l'enseignement et l'intérêt spécial manifesté pour les pauvres. Il a pu le faire pour essayer de contrecarrer l'influence croissante de mouvements comme l'essénisme. — Tous les articles analysés présentent un réel intérêt. Certains donnent l'impression d'avoir souligné trop exclusivement les ressemblances entre Qumrân et le N. T., sans tenir compte suffisamment des différences profondes qui existent entre eux. D'autre part, les ressemblances soulignées sont-elles toujours caractéristiques de l'essénisme et du christianisme? Dans quelle mesure ne s'expliquent-elles pas par un recours à des traditions parallèles? Le lecteur pourra apprécier par lui-même le degré d'objectivité des diverses conclusions de ces articles; les plus nuancées seront souvent les plus proches de la vérité.

[M.-E. B.]

Archéologie. — On sait que l'American School of Oriental Research de Jérusalem a fait deux campagnes de fouilles sur le site de la *Jéricho hérodienne*, à *Tulûl el-ʿAlâyiq* sur le bord du Wady Qelt à l'ouest de la Jéricho moderne. Les résultats de la première campagne, qui avait eu lieu en 1950, ont été publiés par J. L. Kelso et déjà présentés dans cette *Revue* (1). Le rapport sur la seconde campagne, celle de 1951, vient de paraître. Il est l'œuvre de J.B. Pritchard avec des contributions de S.E. Johnson (monnaies romaines) et de G.C. Miles (monnaies arabes) (2). La préface est de septembre 1955 et cette date excuse l'auteur de n'avoir pas tenu compte de certaines découvertes ou publications, que je signalerai. En dehors de quelques tranchées de reconnaissance, la fouille s'est limitée à un sondage dans un dépôt chalcolithique et au dégagement partiel d'un bâtiment romain, réutilisé à l'époque arabe. Ce sont les trois périodes d'occupation du site.

La *période chalcolithique* est clairement attestée par un étroit sondage de 3 × 5 m, où un dépôt homogène épais de 3,75 m a été reconnu au-dessus du sol vierge. A cela s'ajoutent les nombreux tessons rencontrés un peu partout dans des niveaux mélangés, comme déjà dans la fouille de 1950 (3). Comme l'a reconnu Pritchard, les meilleurs parallèles sont fournis par le Chalcolithique Supérieur du tell et des tombes de Tell el-Fârʿah, et les deux occupations sont certainement contemporaines. Il faut souligner que les deux classes de poterie caractéristiques de Tell el-Fârʿah, la poterie rouge lustrée et la poterie grise lustrée, se rencontrent ensemble à ʿAlâyiq dans les couches les plus profondes du sondage; celui-ci n'offre d'ailleurs aucune stratification réelle. Il ne faut pas s'étonner d'y trouver aussi, comme à Tell el-Fârʿah, des formes qui peuvent être classées au début de l'Ancien Bronze. Cela me paraît s'accorder à la conclusion que suggérait notre matériel de Tell

(1) *RB.*, LXIV, 1957, pp. 459-462.

(2) J.B. Pritchard, *The Excavation at Herodian Jericho*, 1951, with contributions by S. E. Johnson and G.C. Miles (*The Annual of the American Schools of Oriental Research*, XXXII-XXXIII, for 1952-54). In-4° de xiii-58 pp. et 68 pl. New Haven, American Schools of Oriental Research, 1958. — Prix : Dol. 7,50.

(3) Pritchard paraît ignorer, cf. p. 14, ces témoins chalcolithiques de la première campagne. De fait, le rapport préliminaire paru dans *BASOR.*, **120**, n'en parlait pas, mais cf. la publication définitive, *AASOR.*, XXIX-XXX, 1955, p. 18 § 56.

el-Fâr'ah : le Chalcolithique Supérieur est en partie contemporain du début de la civilisation de l'Ancien Bronze (1). C'est en ce sens seulement que se justifie l'appellation « Chalcolithic-Early Bronze » que Pritchard donne à sa céramique; cela ne signifie pas qu'elle couvre deux périodes successives (2).

La grande quantité des tessons trouvés partout où l'on a fouillé et l'épaisseur du dépôt dans le sondage indiquent une occupation importante du site au Chalcolithique Supérieur mais on ne peut y rattacher aucun reste de construction. A 'Alâyiq, cela pourrait sans doute s'expliquer par l'étroitesse du sondage et l'on peut penser — comme fait Pritchard — que des murs chalcolithiques se cachent sous le niveau romain, qui a seul été exploré ailleurs. Mais c'est un trait commun aux niveaux du Chalcolithique Supérieur à Tell el-Fâr'ah, Beisân, Khirbet Kérak, Megiddo, où l'architecture est inexistante ou très pauvre (3). Cette absence ou cette pauvreté est en contraste frappant avec la variété, l'excellence et l'abondance de la poterie. La population du Chalcolithique Supérieur n'est pas une population nomade puisqu'elle a laissé, sur de grands sites, d'épais niveaux d'occupation, mais elle n'a pas développé une civilisation proprement urbaine : ces sites semblent avoir été des campements permanents plutôt que des villes (4). Il est possible que cela ne vaille pas pour tous les représentants du Chalcolithique Supérieur, car il faut réserver le problème de Teleilât Ghassul, dont le niveau supérieur peut appartenir à cette période et le cas des sites de la région de Beersheba, fouillés par J. Perrot, où l'on observe le passage de l'habitation creusée en terre à la maison construite.

Pritchard note avec raison que le Chalcolithique Supérieur de 'Alâyiq n'est pas représenté dans la stratigraphie de Tell es-Sultân, la Jéricho de l'Ancien Testament, et que le matériel de 'Alâyiq comble la lacune qui existe entre Jéricho VIII et Jéricho VII. Il est possible que l'occupation se soit déplacée pendant cette période, mais il reste étonnant qu'on ait déserté les abords de la belle source de Jéricho qui avait attiré l'homme depuis le Néolithique. De fait, Miss Kenyon a découvert, près du Tell de Jéricho, plusieurs tombes du Chalcolithique Supérieur (5). La céramique est identique à la classe de poterie rouge de Tell el-Fâr'ah

(1) Cf. *RB.*, LV, 1948, p. 548; LVI, 1949, pp. 137-138; *PEQ.*, 1956, p. 128. De même, Miss K. M. Kenyon dans *PEQ.*, 1955, p. 55. Même assemblage Chalcolithique-Ancien Bronze Ia dans la tombe de 'Arqub edh-Dhaher, dans le nord de la Transjordanie, publiée par P. Parr, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, III, 1956, pp. 60-73. On y trouve les céramiques grise lustrée et rouge lustrée de Tell el-Fâr'ah et un grand nombre de vases à décor peint du type AB Ia des tombes de l'Ophel et de 'Ay. Ce type, exceptionnel à Fâr'ah et très peu représenté à 'Alâyiq, n'est donc pas limité à la Palestine du Sud, comme on le croyait jusqu'ici. Encore un témoignage de la dispersion et de la coexistence de cultures diverses avant l'établissement de la civilisation de l'Ancien Bronze propre.

(2) Mais je m'oppose nettement à la proposition récemment faite par G.E. Wright (cf. *Year Book of The American Philosophical Society*, 1957, pp. 395-398) de supprimer l'appellation Chalcolithique Supérieur et de classer à l'Ancien Bronze I le matériel de Tell el-Fâr'ah et des sites apparentées. Ce sont deux cultures qui sont, en partie, contemporaines mais qui sont très différentes et qui doivent recevoir des noms différents.

(3) Et sans doute aussi à Tell Umm Hamâd Sherqi, exploré seulement en surface par N. Glueck, *AASOR.*, XXV-XXVIII, pp. 318-329. L'élévation minime du site indique qu'il ne cache pas les restes d'importantes constructions.

(4) Il est paradoxal de définir, comme fait Wright, *l. c.*, p. 397, le Chalcolithique Supérieur (qu'il égale à l'Ancien Bronze I) comme « a time of extraordinary urban development ». C'est le contraire qui est vrai.

(5) *PEQ.*, 1953, p. 91 et pl. xi, 1; 1954, p. 62; 1955, p. 116.

et de ʿAlâyiq, mais la poterie grise lustrée est absente (1). Il n'est pas exclu que ces tombes soient en rapport avec l'occupation de ʿAlâyiq, malgré la distance, car les tombes chalcolithiques du cimetière nord de Tell el-Fâr'ah sont, elles aussi, loin du Tell, mais il est possible qu'il y ait eu, près de la source de Jéricho, une occupation de cette période, que la fouille n'a pas atteinte (2).

Le site de ʿAlâyiq fut ensuite abandonné jusqu'à l'époque hellénistique, à laquelle appartient la tour carrée dégagée en 1950 par Kelso. A l'*époque romaine* fut construit un important ensemble dont Kelso avait déjà mis au jour quelques éléments, parmi lesquels un mur longeant le Wady Qelt, orné de niches et interrompu par un hémicycle. C'est à cet ensemble qu'appartient évidemment le bâtiment fouillé par Pritchard. Il est situé environ 60 m à l'ouest de la tour carrée et 120 m au sud de la façade qui borde le Wady. C'est un bâtiment rectangulaire de 86 × 46 m. Il comprend une grande cour qui était entourée par une colonnade et bordée au nord et à l'est par des pièces. A l'ouest, on pénétrait de là dans une cour plus petite qui avait sur trois côtés une rangée de piédestaux, le côté de l'entrée restant libre. Cette cour était entourée de pièces, sûrement au nord et probablement à l'ouest et au sud, où la fouille n'a pas été complète. Parmi les pièces qui longent les deux cours au nord, on reconnaît un hypocauste et deux bains, et toute la façade était bordée par une colonnade dont il reste la fondation. Il est vraisemblable que l'accès à tout le bâtiment se faisait de ce côté nord, à travers la pièce la plus large, la chambre 11, où la colonnade s'interrompait.

Le fouilleur interprète ce bâtiment comme un gymnase ou une palestre et il se réfère à des plans de gymnases de l'époque hellénistique qui, eux aussi, ont une cour entourée de chambres. Il voit une confirmation de cette hypothèse dans les deux bains et l'hypocauste et dans la découverte de 122 petits flacons, trouvés en tas dans la petite cour : ils auraient contenu de l'huile pour les athlètes.

Je crois plutôt que ce bâtiment est le palais, ou un élément du palais (3) qu'Hérode le Grand construisit à Jéricho et que Josèphe mentionne. Il est en effet en relation avec la tour qui se dresse à l'est et avec la façade ornée qui longe le Wady. Du bâtiment, qui avait une colonnade sur sa face nord, on descendait par une suite de terrasses ou de jardins jusqu'au bord du Wady et, dans tout cet espace, il n'y a pas d'autre ruine importante (4). Cela est plus qu'on n'attend pour un gymnase et le plan du bâtiment lui-même, avec ses deux cours, est plus élaboré que ceux auxquels Pritchard renvoie. Il avait songé lui-même au palais d'Hérode, mais il y a renoncé parce que les trouvailles ne correspondent pas à la richesse que devait avoir cette résidence royale : il y a cependant la vaisselle en terre sigillée, qu'il signale, quelques beaux débris d'architecture, et il faut se souvenir que la ruine, qui se trouvait à fleur de sol, a été entièrement pillée. Pritchard objecte encore que le plan ne ressemble pas à celui du seul palais hérodien dont on connaisse les restes, celui de Masada. Il se réfère au bâtiment que Schultens avait désigné comme le palais (5), mais l'exploration récente de Masada par les Israéliens a démontré que cette identification était erronée : le palais de Masada se trouvait à

(1) Comme dans certaines tombes de Fâr'ah, *RB.*, LIX, 1952, p. 576; LXII, 1955, p. 550.

(2) Cf. *PEQ.*, 1954, p. 55.

(3) Il est possible que d'autres éléments se cachent au sud et à l'ouest, où la fouille ne s'est pas étendue.

(4) Cf. le plan général publié par Kelso, *AASOR.*, XXIX-XXX, pl. XXXIII.

(5) *ZDPV.*, LVI, 1933, pl. XVI.

l'extrémité nord-ouest de cette forteresse naturelle, là où l'indique la description de Josèphe; il s'étageait sur trois terrasses, dont la plus basse supportait un édifice péristyle, avec des constructions à droite et à gauche (1). Compte tenu de la difficulté spéciale que présentait l'implantation d'un palais sur l'éperon rocheux de Masada, l'analogie avec ʿAlâyiq n'est pas négligeable.

Reste la question de date. La céramique est semblable à celle du niveau romain dans la fouille de 1950 et, comme elle, son meilleur parallèle est le niveau II de Khirbet Qumrân (2); elle est donc, approximativement, du Ier siècle de notre ère. Cette date est confirmée par les monnaies : pour ne retenir que celles qui sont sûrement identifiables, 12 monnaies d'Hérode le Grand, 22 d'Archélaüs, 3 des Procurateurs, 5 d'Agrippa I. On notera la relative abondance des monnaies d'Archélaüs, qui n'a régné que dix années. Il semble donc — c'est la conclusion de Pritchard — que le bâtiment a été construit par Hérode le Grand et qu'il a été occupé sous Archélaüs. Si l'on y reconnaît le palais d'Hérode, comme je l'ai proposé, ces conclusions de l'archéologie s'accordent à ce que Josèphe nous apprend : le palais qu'Hérode avait construit à Jéricho fut, au lendemain de sa mort, incendié par les bandes de Simon, un ancien esclave qui s'était proclamé roi (*Ant.*, XVII, x, 6, § 274) mais fut rebâti avec magnificence par Archélaüs (*Ant.*, XVII, xiii, 1, § 340). S'il reste si peu de cette « magnificence », c'est parce que le bâtiment n'est guère conservé au-dessus des fondations. Pour la même raison, il n'y a pas de traces de l'*opus reticulatum*, qui caractérisait les constructions mises au jour par Kelso et conservées sur une plus grande hauteur.

La troisième période d'occupation est celle de l'*époque islamique*. Les témoins sont surtout abondants dans la partie ouest du bâtiment qui fut alors reconstruite. Les monnaies sont nombreuses et intéressantes pour l'étude de la circulation fiduciaire de cette période. Elles datent, pour la plupart, de l'époque omayyade et attestent une occupation au VIIIe et au début du IXe siècle. La poterie correspondante paraît avoir été rare et n'est pas décrite; la pl. LI reproduit seulement une dizaine de tessons, qui sont peu significatifs. Inversement, la fouille de 1950 avait livré peu de monnaies mais une bonne quantité de céramique que D. Baramki avait correctement datée au VIIIe et au début du IXe siècle (3).

Bien que cette fouille reste incomplète et laisse sans réponse plusieurs problèmes, elle nous a révélé un nouveau site chalcolithique et, jointe à celle de Kelso, elle apporte une contribution appréciable à la connaissance de la Jéricho hérodienne.

[R. de V.]

Le Département des Antiquités de *Chypre* publie d'excellente manière un petit *sanctuaire provincial du Récent Bronze*. Il a été fouillé de 1949 à 1951 par Joan Du Plat Taylor à Pighadès près de Myrtou, environ 25 km au nord de Nicosie (4). Sa principale période d'activité se place entre 1300 et 1175 environ. Au lieu d'une chambre de culte, couverte, il avait une cour où se dressait un « autel », dont les

(1) M. Avi-Yonah, N. Avigad etc., *Masada, Survey and Excavations* 1955-1956, Jérusalem, 1957 (paru aussi dans *Israël Exploration Journal*, VII, 1957, pp. 1-60), pp. 25-54 et fig. 11-20. Cf. *RB.*, LXV, 1958, p. 474.

(2) Cf. *RB.*, LXIV, 1957, p. 460.

(3) *AASOR.*, XXIX-XXX, pp. 38-41.

(4) J. Du Plat Taylor et collaborateurs, *Myrtou-Pighades. A Late Bronze Age Sanctuary in Cyprus* (printed for the Department of Antiquities, Cyprus). In-4° de VIII-118 pp. et VII pl. Oxford, Ashmolean Museum, 1957. — Prix : 50 sh.

débris ont été retrouvés. La restauration probable aboutit à une petite pyramide à quatre degrés, haute de 2,50 m au moins et surmontée d'une grande double corne construite avec deux pierres taillées. La hauteur de cette construction et l'absence d'escalier (les gradins sont très étroits) empêche d'y voir un autel pour des sacrifices : c'est plutôt le socle ou le piédestal d'un emblème sacré. A ce propos, D. H. F. Gray a rassemblé, pp. 104-110, de nombreux parallèles orientaux, qui ont le défaut d'être assez lâches et très dispersés dans l'espace et dans le temps. Les objets trouvés dans le sanctuaire indiquent qu'il était dédié à une divinité dont le taureau était l'animal sacré (plusieurs figurines de terre cuite et une figurine de bronze). Cela fait penser à Hadad-Teshub et J. Du Plat Taylor, p. 112, juge que le sanctuaire, tout en gardant un caractère clairement chypriote, a pu subir l'influence des cultes d'Anatolie et de Syrie. Ce sanctuaire a été précédé par plusieurs niveaux d'occupation dont le plus ancien est du XVIIe siècle av. J.-C. Il a été détruit dans la première moitié du XIIe siècle et, près de deux siècles plus tard, une installation cultuelle de l'époque du Fer lui a succédé. Le plan de cette dernière construction ne peut pas être déterminé parce que les ruines affleuraient le sol et ont été arrachées par les travaux de culture, mais on a retrouvé un dépôt de poterie et de figurines dont les pièces s'étagent du Xe à la fin du VIIIe siècle. La céramique des niveaux du Bronze et du Fer est soigneusement étudiée par H.W. Catling, J. Du Plat Taylor et Lord William Taylour; on suit la classification employée par la *Swedish Cyprus Expedition*. Parmi les objets de métal, les plus intéressants sont des supports de bronze en anneau ou à trépied, trouvés en tas dans l'une des chambres (présentés par H. W. Catling). Ils appartiennent à une classe connue déjà par des trouvailles faites en Chypre mais aussi en Grèce, Crète et Syrie-Palestine. On s'accordait sur l'origine chypriote de ces types, mais le groupe de Pighadès est maintenant le plus nombreux et le mieux daté : il provient de la période d'occupation du sanctuaire, au XIIIe-XIIe siècle avant notre ère.

[R. de V.]

Langue syriaque. — Le R. P. Köbert, professeur de syriaque et d'arabe à l'Institut Biblique Pontifical de Rome, à qui nous devions déjà un choix de textes syriaques (1), a publié un *lexique syriaque* qui sera fort utile aux débutants... et à bien d'autres qui ne peuvent avoir accès aux dictionnaires scientifiques (2). L'auteur ne prétend nullement présenter un lexique complet de la langue syriaque, mais un « vocabulaire » où l'on trouvera tous les mots qui se rencontrent dans le N. T. et dans les chrestomathies courantes.

La modestie de la présentation ne doit pas faire illusion : ce petit volume contient un très grand nombre de mots et une foule d'indications précieuses. Qu'il soit permis de signaler particulièrement deux points qui nous semblent mériter mention, d'un point de vue pédagogique.

L'auteur introduit très souvent des mots hébreux, araméens ou arabes pour qu'on les compare aux mots syriaques. L'étudiant qui sera attentif à ces notations y gagnera certainement, d'une part parce que ces rapprochements lui faciliteront souvent l'effort de mémoire pour l'acquisition du vocabulaire syriaque et l'enri-

(1) *Textus et Paradigmata syriaca* cura R. Köbert rescripsit R. Wessely. Cf. *RB.*, LXI, 1954, pp. 157 s.; *RB.*, LXII, 1955, p. 311, note 1.

(2) *Vocabularium Syriacum auctore* R. Köbert. In-8° de VII-216 pp. Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1956. — Prix : 2 400 L.; 4 dollars.

chissement de ses connaissances dans les trois autres langues; d'autre part parce que ces rapprochements lui suggéreront des comparaisons fort instructives et le familiariseront progressivement avec les faits complexes du « comparatisme » dans le domaine sémitique (soit par le rapprochement de racines matériellement semblables, soit par la comparaison d'évolutions sémantiques parallèles : par exemple, entre bien d'autres, la remarque sur l'article حمى).

Le second point à remarquer concerne le groupement des mots sous les racines. Le « chef de file » (premier mot d'une famille, après lequel sont groupés tous les mots de même racine) n'est jamais une « racine » abstraite, mais un mot réel : le plus communément, c'est le verbe à la forme simple (3e pers. sing. parfait Pe'al). Mais quand cette forme simple n'est pas attestée, c'est alors une autre forme, soit verbale (p. ex. نَصَبَ *dabit*), soit nominale (p. ex. مَصْبُوبٌ *signum constitutum*). Un nom vient aussi en tête d'article quand le verbe est dénominatif (p. ex. سَبَّتَ *sabbatum*). Et c'est seulement après avoir donné les mots qui se rattachent à la forme simple (noms, adjectifs, etc.) que l'auteur indique les formes augmentées (Ethp., Pa. etc.) en joignant à chacune les noms qui en dépendent. L'A. ne se dissimule pas que ce système offre quelques inconvénients et que, dans certains cas, des discussions sont possibles : p. ex. il n'est pas toujours facile de décider si tel mot présente un redoublement organique, structurel) (donc à rattacher au Pa'el) ou un redoublement spontané, secondaire. Mais l'avantage considérable de ce système est d'une part de faire ressortir la liaison entre telle forme verbale et tel type de noms et d'autre part de réaliser des groupements homogènes du point de vue sémantique, groupements qui n'apparaissent pas dans les dictionnaires et lexiques où l'ordre alphabétique est suivi soit sous chaque racine, soit, à plus forte raison, sans tenir compte des racines.

Si, de ce fait, la recherche des mots (pour la version) est rendue un peu moins facile, cet inconvénient est racheté, semble-t-il, par le grand profit que l'étudiant trouvera, en définitive, parce qu'il aura été obligé de réfléchir à la structure des mots recherchés. Pour se préparer à cette recherche, l'étudiant pourra utilement se reporter à un tableau schématique des « types nominaux » fourni par le professeur (1) (et qui ne serait pas déplacé dans une seconde édition de ce Vocabulaire).

On ne peut s'empêcher de regretter l'uniformité de la typographie. Tous les mots syriaques sont imprimés dans des caractères de même corps. La seule concession consentie à l'œil du lecteur est que les mots « chefs de file » — aussi bien, d'ailleurs, que les mots isolés et les noms propres — sont imprimés à l'alignement de la marge, tandis que les dérivés sont disposés en retrait (un espacement seulement). Il faut vraiment être attentif, au début, pour remarquer ces dispositions typographiques et il faut une certaine fréquentation pour s'habituer à trouver les « chefs de file ». Il semble en outre qu'il aurait été utile de donner, assez souvent, l'orthographe syriaque des formes verbales augmentées, que le débutant n'est pas toujours capable de restituer.

[F.-M. LEMOINE]

(1) Cf. par exemple le « tableau des formes remarquables du nom » dans COSTAZ, *Grammaire Syriaque*, pp. 44-45.

Le Gérant : J. GABALDA.

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 5482.
Dépôt légal : 2e trimestre 1959.

RECHERCHES SUR LA CHRONOLOGIE DES PSAUMES

(Suite) (1)

3. *Une liturgie d'intronisation (Psaumes XX et XXI).*

Les psaumes XX et XXI concernent tous les deux un roi israélite et sont communément datés de l'époque monarchique, bien qu'ils aient été parfois reportés après l'exil (époque de Zorobabel, d'après Haupt; temps asmonéens, d'après Cheyne et Duhm). Le premier est une prière pour le roi; l'autre, une action de grâces. Ils comprennent deux parties dont la seconde est un acte de foi dans la puissance divine au service du roi (XX, 7-10; XXI, 9-14). La plupart des critiques estiment que cette étroite analogie suppose même origine et même époque de composition. Mais les récents commentaires (Podechard, Kissane, Weiser, Castellino, Kraus) évitent de prononcer le nom d'un roi. Le titre parle de David; Briggs pense à Josaphat; Graetz rapporte XX à Josias et XXI à Ézéchias; Kittel croit que XX fut composé entre Ézéchias et Josias; De Wette-G. Baur (1856) pensaient déjà à Josias; Gunkel tient pour une date assez tardive de l'époque royale (2); Podechard croit que ni le style, ni la langue ne dénotent une époque très ancienne pour le *Ps.* XXI (3). Profitant des résultats déjà obtenus dans un précédent article (4), la présente étude voudrait apporter de solides arguments en faveur de l'époque du roi Josias (5), sans toutefois prétendre épuiser l'exégèse de ces deux psaumes.

***

De nombreux indices permettent, en effet, de rapporter la date de composition du *Ps.* XX à la fin de l'époque royale, en milieu deutéronomique, au temps du roi Josias. C'est à ce roi que s'adresserait le

(1) Cf. *RB.*, 1958, pp. 321-357.

(2) *Einleitung in die Psalmen*, I, p. 167, § 25. Sur les opinions ici mentionnées, cf. P. Haupt, *JBL.*, XXXVII, 1918, p. 215; H.-J. Kraus, *Psalmen* (Biblischer Kommentar, Altes Testament, XV, 3), 1958, p. 163 ss.

(3) *Le Psautier*, I, *Psaumes 1-75*; 1949, p. 102.

(4) Cf. *RB.*, 1958, pp. 321-357.

(5) L'hypothèse est déjà suggérée dans *RB.*, 1956, p. 502, note 1.

psalmiste au nom du peuple, du v. 2 au v. 6 (première partie du psaume).

V. 2. — Le premier stique, « qu'il l'exauce, Yahvé, au jour d'angoisse », rappelle un passage de la tradition élohiste (*Gen.*, xxxv, 3) où Jacob déclare, en montant à Béthel sur l'ordre de Dieu : « J'y ferai un autel au Dieu *qui m'a exaucé au jour de mon angoisse* et qui a été avec moi dans mon voyage. » Le second stique du psaume invoque précisément le *nom du Dieu de Jacob*. A propos d'*Ex.*, xv, il a été rappelé comment les traditions élohistes du nord étaient passées dans les cercles deutéronomiques en Juda après la chute de Samarie. Il y aurait là un nouvel exemple de dépendance des lettrés judéens par rapport à leurs précurseurs du royaume du nord.

Deux autres fois, le psalmiste mentionne le *nom* de Yahvé : le nom de notre Dieu (6^{b}), le nom de Yahvé notre Dieu (8^{b}). Cette triple mention est très significative et ne peut pas ne pas être rapprochée de la terminologie deutéronomique. « C'est dans la littérature deutéronomique que nous assistons à l'exploitation théologique du nom de Yahvé... Avec le *Deutéronome*, nous sommes sur la voie de l'hypostatisation du nom de Yahvé... Ézéchiel et le second Isaïe seront les théologiens du nom divin (1). » Rare avant l'époque deutéronomique (cf. *Gen.*, iv, 26, etc.), le thème du nom divin devient prépondérant à la fin de la monarchie. Outre *Soph.*, iii, 9 et 12, ainsi que *Jer.*, vii, 10-14, a déjà été signalé *Ex.*, xv, 3. Le thème est un leitmotiv dans le Deutéronome (2), l'histoire deutéronomique (3), le code de sainteté (4), et, à sa suite, les écrits d'Ézéchiel (5).

L'expression « jour d'angoisse » se trouve dans tous les prophètes de la fin du vii^{e} siècle (6), alors qu'elle fait défaut dans les textes prophétiques plus anciens. Quant aux verbes *śgb* « se dresser » (2^{b}) et *ṣ'd* « affermir » (3^{b}), ils appartiennent à la langue d'Isaïe; l'oracle royal d'*Is.*, ix, 6, annonce l'affermissement du trône et de la royauté de David, en écho à la grande prophétie de Nathan; peu après (v. 10),

(1) E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1955, pp. 66-67. Cf. F. Dummermuth, *ZAW.*, LXX, 1958, p. 69 ss.; G. von Rad, *Deuteronomien-Studien*, 1948, p. 25 ss.

(2) *Deut.*, v, 11; vi, 13; x, 18; xii, 11, 21; xiv, 23-24; xvi, 2, 6, 11; xviii, 5, 7, 19, 22; xxi, 5; xxv, 6, 10; xxvi, 2; xxviii, 10; xxix, 10; xxxii, 3.

(3) *II Sam.*, vii, 13; *I Reg.*, v, 17-19; viii, 1, 16-20, 29, 35, 41-44, 48; ix, 3; xi, 36; xxiii, 27, etc.

(4) *Lev.*, xviii, 21; xix, 12; xx, 3; xxi, 6; xxii, 2, 32.

(5) *Ez.*, xvi, 14; xxxvi, 20-21; xxxix, 7; xliii, 8. Thème bien attesté aussi dans les Psaumes (xliv, 6; liv, 8; cxviii, 10 à 12; cxxiv, 8, etc.).

(6) *Soph.*, i, 15; *Jer.*, xvi, 19; *Nah.*, i, 7; *Hab.*, iii, 16. *Is.*, xxxvii, 3 (= *II Reg.*, xix, 3) est dans un texte biographique. Cf. P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, 1944, p. 244.

il est dit que Yahvé fait « se dresser » ses ennemis. Le *piel* de *śgb* (1) a ici le même sens : rendre élevé, inaccessible, d'où protéger.

Il faut aussi rapprocher du v. 2 un proverbe (*Prov.*, XVIII, 10) : « Une tour forte, le nom de Yahvé; le juste s'y réfugie et y est en lieu inaccessible. » Aucun autre proverbe, sauf XXX, 4 et 9 (paroles d'Agur, après l'exil), ne mentionne le « nom de Yahvé ». On peut penser que XVIII, 10, date lui aussi de la fin de la monarchie. D'autres contacts entre des proverbes de la première grande collection dite « salomonienne » et les *Ps.* XX-XXI seront plus loin mis en lumière; cette compilation, on le verra, peut avoir été achevée par les scribes de la fin de la monarchie, au moment où était rédigée la troisième partie des *Proverbes*, celle qui a tant de contacts avec la sagesse d'Amenemopé (cf. ci-après).

V. 2. — D'après Podechard, le second stique serait trop court, et il faudrait suppléer un mot comme « ta droite ». Mais si 3^{a} compte bien trois accents (omettre le *maqqef*), on peut supposer un troisième accent dans le mot à quatre syllabes pleines *ûmiṣṣiyyôn*. Comme il est facile de compter un troisième accent dans les stiques 4^{ab}, 5^{ab} et 6^{a}, on obtient partout un rythme ternaire, sauf dans le premier distique (2^{ab}) et au v. 8, qui comptent 4 + 4 accents. Dans le *Ps.* XXI, la première partie, nous le verrons, a des stiques de 4 accents, et la seconde (9-14) des stiques de trois accents. Mais ces rythmes non uniformes ne sont pas toujours bien marqués dans les deux psaumes, comme le prouve l'inconsistance du *maqqef* (2). C'est une analogie de plus entre eux.

Le sanctuaire de Yahvé au mont Sion est aussi nommé dans *Ex.*, XV, 17 (3); de même, la sainteté de Yahvé (7^{c}) est célébrée dans le chant de Miriam (vv. 11 et 13). Il est tout naturel que le lévite psalmiste pense spécialement à cet attribut divin, mis au centre de la législation du code dit de sainteté par le sacerdoce de Jérusalem à la fin de la monarchie. La mention du sanctuaire de Sion où réside Yahvé prend toute sa force si on la rapproche de la loi deutéronomique de l'unité de sanctuaire, et de certains textes de l'école deutéronomique comme *I Reg.*, VIII, 30-34, 38-39. Dans cette prière prêtée à Salomon, le temple de Sion est mis en relation avec le séjour céleste de Yahvé; il en est de même dans le *Ps.* XX où le v. 7 déclare : « Des cieux de sa sainteté (= de ses cieux saints) il lui répond », ce qui correspond au

(1) Langue hymnique : *Ps.*, LIX, 2; LXIX, 30; XCI, 14; CVII, 41. DRIVER (*JTS.*, XXXIV, 1933, p. 378 s.) rapproche selon son habitude une racine arabe.

(2) Il suffit de comparer XX, 2^{b} avec 6^{b}; XXI, 7^{a} avec 13^{a}. Rien n'est aussi capricieux que l'usage du *maqqef*. Dans 5^{a}, il est inutile de suppléer « Yahvé » avec 5 mss. et des versions.

(3) Cf. *RB.*, 1958, p. 355.

début du psaume : « Qu'il te réponde... » Nous sommes toujours dans l'ambiance deutéronomique.

V. 4. — On ne nous dit pas si le roi offre directement ou par l'intermédiaire des prêtres ses oblations et son holocauste (1). Celui-ci tient une place à part et semble donc correspondre à une cérémonie spéciale que le psaume suivant permettra de préciser : le couronnement du roi et son intronisation (2). Il ne faut pas corriger le verbe difficile qui suit, sauf pour la vocalisation du suffixe féminin יִדְשְׁנָה (3). Qimchi voit dans ce verbe un dénominatif de *dešen* « cendre », d'où le sens « recueillir les cendres ». Mais le parallélisme favorise le sens déclaratif : tenir pour gras, d'où trouver savoureux, agréer, sens accepté par les versions et la plupart des modernes. L'anthropomorphisme est souligné par Podechard qui y voit un indice d'antiquité (4). On est encore loin du *Ps.* L, 8-13, qui développe après l'exil la nécessité du culte spirituel, à la suite de maint oracle (5). La coupure de l'exil n'est pas encore intervenue qui obligea Israël à purifier sa mentalité cultuelle.

V. 5. — Le premier stique « qu'il t'accorde selon ton cœur » correspond à XXI, 3 « le désir de son cœur tu lui as accordé » (cf. *Prov.*, X, 24). La forme développée *lbb* « cœur » est courante dans le *Deutéronome* (plus de 40 fois). Le passage rappelle le récit du songe de Gabaon, peut-être rédigé par un prêtre-scribe du temps de Josias (6). Salomon, type du roi-messie reçoit, en plus de la sagesse qu'il avait demandé (cf. *Ps.*, II, 8), et qui le constituait patron des « sages », la gloire, la richesse et une longue vie (*I Reg.*, III, 13-14). Le *Ps.* XXI, 5-6 remercie Dieu d'assurer au roi la vie, la longueur des jours et la gloire. La demande du roi (XX, 6) se résumait dans le mot si dense, la « vie » (XXI, 5). Nous sommes ici en pleine ambiance sapientielle et deutéronomique. Le grand recueil dit « salomonien » revient sans cesse sur cette récompense du juste, la vie (pluriel d'intensité, en

(1) L'exercice ordinaire du culte était laissé au prêtre. Cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, p. 175.

(2) Il est vrai, 4 mss. et des versions ont « tes holocaustes »; mais ce pluriel s'explique aisément par le précédent (qui s'impose à cause de *kôl* « tout », malgré le singulier des LXX et des versions latines). Le singulier du TM représente la leçon difficile.

(3) Ainsi lisent Mayer-Lambert, Podechard, Castellino, etc. On a pensé que le *hé* final était l'abréviation de *higgayôn*, intermède instrumental (cf. E. GERSON-KIWI, *SDB.*, V, col. 1447). Le verbe *dšn* figure dans des proverbes de l'époque royale (*Prov.*, XI, 25; XIII, 4; XV, 30; cf. XXVIII, 25). Comp. *Eccli.*, XXXVIII, 40 : « Apprête de la graisse selon ta fortune! »

(4) *Op. cit.*, p. 100.

(5) Le *Ps.* L doit être assez rapproché du *Ps.* LI. C'est l'époque d'*Is.*, LXVI, 2, qui associe étroitement le culte en esprit et l'humilité du « pauvre ».

(6) Cf. R. DE VAUX, *Les livres des Rois*, 1949, p. 16. Voir *II Reg.*, XXIII, 25, où revient la formule deutéronomique « de tout son cœur, etc. ».

hébreu), qui inclut tous les biens souhaitables (1). Les lévites-scribes, auteurs de la loi deutéronomique, ne pensent pas autrement; ils exhortent le fidèle à observer le précepte divin « afin que tu vives » (v, 30; vi, 24; viii, 1), « afin que tes jours soient longs » (v, 16; vi, 2). Ils ajoutent : « afin que Dieu te bénisse (xiv, 29; xv, 1; etc.). Telle est aussi la part du roi qui reçoit de Yahvé des bénédictions de choix (*Ps.*, xxi, 4) et devient lui-même un sujet de bénédiction (*ibid.*, 7). Ainsi se rejoignent l'enseignement des sages et l'hymnologie des lévites; ce sont les mêmes cercles qui élaborent les sentences didactiques, la parénèse yahviste et la psalmique royale.

L'usage du mot *'ṣh* « dessein », terme de la langue didactique, est un nouvel indice de l'intime union entre les cercles de sagesse et le personnel lévitique. Fréquent dans Isaïe qui parle souvent la langue des scribes (il en faisait partie), ce mot est rare chez les autres prophètes, mais il revient six fois dans le grand recueil salomonien (2).

V. 6. — La racine *rnn*, si fréquente dans le psautier, mais rarement attestée avant l'exil (cf. *Is.*, xvi, 10), peut exprimer aussi bien le cri de supplication que le cri de joie. Dans *Jer.*, vii, 16, *rinnâ* accompagne *t^efillâ* « prière », à la suite d'un passage très deutéronomique où prédomine le thème du nom divin (vv. 10-12, 14) à propos du Temple; ce passage est repris dans xi, 14 et xiv, 12 (ici, comme dans *Ps.*, xx, 4, sont mentionnés l'offrande et l'holocauste). Pour le sens joyeux de *rinnâ*, on peut citer *Jer.*, xxxi, 7, et surtout la fin de *Sophonie* (iii, 14 et 17); précisément, le v. 17 parle du « salut » divin, comme le font les *Ps.* xx, 7, 10 et xxi, 2, 6 (cf. aussi *Ex.*, xv, 2); et ce thème figure chez *Sophonie* à côté de celui du « nom » divin (vv. 9 et 12). Il y a là une convergence de contacts entre *Sophonie* et les deux psaumes royaux que nous examinons; nous voici de nouveau reportés au début du règne de Josias. La même liaison entre le nom divin, le Temple et la *rinnâ* se retrouve dans la prière deutéronomique du roi Salomon (*I Reg.*, viii, 28-29), citée plus haut.

Aux cris de triomphe du peuple s'ajoutent le déploiement des étendards. Si la mention des « étendards » n'est pas antérieure à l'exil (code sacerdotal, *Cantique*), le mot similaire *nês* « signal » est attesté beaucoup plus tôt, dans des textes anciens (3). Le TM (leçon difficile) peut être

(1) *Prov.*, x, 27; xi, 19; xiii, 12, 14; xiv, 27; xv, 24; xix, 23; xxi, 21. Cf. iii, 2; xxviii, 16; xxx, 20. L'importance du thème de la « vie » est soulignée à la fin de l'époque royale par la fameuse sentence d'*Hab.*, ii, 4 : « Le juste *vivra* par la fidélité ». On sait la fréquence de ce thème dans les textes didactiques égyptiens, dans les protocoles pharaoniques, etc. Le signe de « vie » se trouve partout sur les monuments égyptiens.

(2) *Prov.*, xii, 15; xix, 20-21; xx, 5, 18; xxi, 30. Cf. xxvii, 9; i, 25, 30 et viii, 14.

(3) *Ex.*, xvii, 15; *Num.*, xxi, 8. Dans la Règle de la guerre, à Qumrân, les enseignes sont désignées par *'ôt*, « signe ». L'usage des étendards et des enseignes est attesté dans tout

conservé (Kœhler, Castellino), car il est normal qu'Israël ait eu ses emblèmes royaux et militaires, comme les peuples avoisinants. Devant les temples égyptiens flottaient des banderoles; peut-être en disposait-on aussi aux portes du Temple et de ses parvis.

Le troisième stique du v. 6 reprend en partie 5^b; le substantif « requête » n'est attesté ailleurs que dans *Ps.*, XXXVII, 4 (alphabétique, post-exilique). Ce stique serait un répons choral; beaucoup l'omettent comme une variante; il résume la première partie du psaume, prière pour le roi.

V. 7. — Après la cérémonie de l'holocauste royal vient une déclaration solennelle, sorte d'oracle prononcé par le prêtre officiant qui affirme l'assistance octroyée par Yahvé à son oint (1). Dieu s'est engagé à faire triompher son « messie »; il l'exaucera aux heures difficiles et mettra sa puissance souveraine à son service. En Égypte, à partir de la XXI^e^ dynastie, l'oracle devint un moyen de gouverner, alors qu'auparavant on y avait recours dans des circonstances exceptionnelles, en dehors de tout cérémonial (2). Avant de partir en expédition, le pharaon allait consulter l'oracle, et il allait remercier les dieux à son retour. Le *Ps.* XX pourrait s'interpréter de cette manière; mais le *Ps.* XXI avec qui il est en relation si étroite nous suggère une circonstance unique, le couronnement royal; à l'occasion de cet anniversaire, le roi pouvait venir au Temple où l'oblation royale était accompagnée de la récitation des deux psaumes, le *Ps.* XX pendant l'holocauste, et le *Ps.* XXI pour clore la cérémonie.

Les « actes puissants » de Yahvé rappellent le titre de *gibbôr*, « puissant », que Sophonie donne à Dieu (III, 17), d'autant qu'ici et là, cette racine appliquée à Yahvé est suivie de la racine *yš'* « sauver ». La « dextre de Yahvé » (XXI, 7 parle de « dextre du roi ») nous renvoie à *Ex.*, XV, 6 et 12, ainsi qu'à *Hab.*, II, 16; le thème reviendra dans *Lam.*, II, 3, 4; *Is.*, LXII, 8; *Job*, XL, 14, et dix-sept fois dans le psautier. Dans la prière d'Habacuc, le salut divin est accordé au « messie »; mais ce terme peut désigner, non le roi comme ici, mais le peuple élu. Rappelons que le « salut divin » (*Ps.*, XX, 6-7; XXI, 2, 6) est mentionné au début du chant de Miriam (*Ex.*, XV, 2). Enregistrons cette

l'Orient ancien. Citons pour la Mésopotamie l'*urigallu* (mot dérivé du sumérien) et le *šurennu* (ou « petit taureau »); voir une représentation d'étendard assyrien dans B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, 1920, I, p. 92. En Égypte, des porte-enseignes précédaient le pharaon; il y en a quatre sur la plaque de Narmer; rappelons aussi les enseignes des proues de bateaux, portant les emblèmes des nomes (cf. J. VANDIER, *Manuel d'Archéologie égyptienne*, I, 1958, p. 598, 847, 852, etc.; *La religion égyptienne*, 2^e^ éd., 1949, pp. 12, 24.

(1) Cf. J. BEGRICH, *Das priesterliche Heilsorakel*, *ZAW.*, LII, 1934, pp. 81-92.

(2) J. VANDIER, *La Religion égyptienne*, p. 155.

nouvelle série de correspondances entre nos deux psaumes royaux et les écrits de la seconde moitié du VII^e siècle. Ajoutons que l'expression unique « des cieux de sa sainteté (= de ses cieux saints) » peut être rapproché de *Deut.*, XXVI, 15, fin du premier code deutéronomique : « De la citadelle de ta sainteté, des cieux, regarde et bénis Israël, ton peuple! » (cf. *Jer.*, XXV, 30; *Zach.*, II, 17). Le ton de cette phrase est très emphatique; l'emphase semble aussi forte dans *Ps.*, XX, 7-8. Nous sommes au temps où les lévites affectionnent le style ample et la période oratoire, si caractéristiques de la phraséologie deutéronomique (1).

V. 8. — Pour avoir un rythme plus facile, on pourrait reporter « notre Dieu » (8^b) après « Yahvé » (7^b), ce qui donnerait un bon rythme ternaire au v. 7 (*kî* proclitique), et au v. 8, deux stiques de 4 + 4 accents; *šem* devrait en effet être ici accentué (sans *maqqef*) comme dans 2^b et surtout 6^b. Rien n'oblige en ce cas à suppléer un autre mot dans 7^a (2) ou d'omettre « Yahvé » dans 8^b (3).

Beaucoup d'exégètes adoptent la leçon du grec « nous serons forts ». Déjà présent dans 6^b (où la leçon du TM est acceptable), ce verbe semble à première vue préférable au verbe *zkr* (cf. Podechard). Mais le psautier gallican, *invocabimus*, et le psautier *iuxta Hebraeos*, *recordabimus*, concordent avec le TM; le hifil de *zkr*, suivi de *beth* devant le nom divin, signifie « se réclamer de, en appeler à » (4). La traduction « invoquer » (Bible de Jérusalem) paraît ici trop faible. Je propose :

> Les uns, c'est aux chars, et les autres, c'est aux chevaux,
> mais nous, c'est au nom de Yahvé que nous en appelons.

Ce thème, éminemment prophétique depuis Osée (5), est repris par d'autres psalmistes (6). Il revient justement à propos du roi dans le code deutéronomique (XVIII, 16), avec une claire allusion à Salomon : « Que (le roi) n'aille pas multiplier ses chevaux et qu'il ne ramène pas le peuple en Égypte pour accroître sa cavalerie! » Déjà David est censé dire à Goliath : « Tu marches contre moi avec épée, lance et javeline; mais moi, je marche contre toi *au nom de Yahvé* Sabaoth, le Dieu des

(1) Cf. *RB.*, 1948, p. 337, pour le style d'*Ex.*, XV.
(2) Avec Calès, Gunkel, Budde, Podechard, Kraus, etc.
(3) Avec Bickell, Baetghen, Kittel, Gunkel, Schmidt, Herkenne, Podechard, Kraus, etc.
(4) *Am.*, VI, 10; *Is.*, XLVIII, 1; *Jos.*, XXIII, 7. G. R. Driver (*JTS.*, XXXVI, 1935, p. 149) rapproche un verbe arabe (« se gonfler ») et araméen (« être fier »); mais l'hébreu *zkr* n'a pas ailleurs ce sens.
(5) *Os.*, I, 7; XIV, 4; *Mic.*, V, 9; *Is.*, XXX, 16; XXXI, 1; *Zach.*, IV, 6; IX, 10; cf. *Deut.*, XXXII, 30 (fin de l'exil).
(6) *Ps.*, XXXIII, 16-17; CXLVII, 10-11; cf. *II Chron.*, XIV, 10; XX, 15.

troupes d'Israël que tu as défiées » (1). Un scribe de l'époque royale fait écho aux oracles prophétiques et aux écrits deutéronomiques : « Pour le jour du combat, on équipe le cheval, mais c'est à Yahvé qu'on demande la victoire » (*Prov.*, XXI, 31). Ce proverbe, si proche du *Ps.* XX, 8, pourrait bien dater de la fin de la monarchie. Dieu a jeté à la mer chars et cavaliers du pharaon (*Ex.*, XV, 1); il écrase aussi ceux de l'armée assyrienne (*Nah.*, II, 4). Tous ces textes peuvent facilement être contemporains. Ils reflètent la même mentalité religieuse, la même réaction en face des déploiements militaires où seule compte la force matérielle. Ils ont été rapprochés d'un passage du poème de Pentaour où Ramsès II célèbre sa victoire sur les Hittites à Qadès; le dieu Amon le fortifia et il devint plus fort que des millions de fantassins et des milliers de chars (2). Fait notable, le passage des *Rois* (*II Reg.*, XXIII, 30) et des *Chroniques* (*II Chron.*, XXXV, 24) relatif au règne de Josias ne parle qu'une fois de chars; Josias blessé fut tiré de son char et, précise le Chroniqueur, fut transporté sur un autre char; nulle mention n'est faite d'une charrerie judéenne.

V. 9. — La suite verbale « plier, tomber » apparaît déjà dans les vieux poèmes (*Jud.*, V, 27; *Num.*, XXIV, 9). Le verbe « tomber » est aussi dans *Ex.*, XV, 16; le chant de Miriam a encore d'autres verbes communs avec le *Ps.* XX (« envoyer », v. 3; *Ex.*, XV, 7; « remplir », vv. 5-6; *Ex.*, XV, 9; « se lever », v. 9; *Ex.*, XV, 7).

Le *pilel* de *ʿôd* signifie « maintenir debout, soutenir » (3). La forme réfléchie doit donc signifier « se maintenir ». Le verbe *ʿôd* est plusieurs fois usité dans *Jérémie*, le *Deutéronome* et les livres des *Rois*.

V. 10. — Le TM peut se traduire : « Yahvé, au secours! que le Roi nous exauce...! » Cette coupe du vers (2 + 2 + 2) surprend. Dans les versions, « le roi » est complément du verbe précédent, et le rythme reste ternaire, ce qui est normal; elles lisent ensuite un impératif « exauce-nous » (*yod* initial devenu *waw*, confusion classique). Déjà, S. Jérôme suit cette leçon, non celle du TM (4). Certains veulent

(1) *I Sam.*, XVII, 45; cf. XIV, 6; *Jud.*, VII, 2, 7.

(2) Cf. E. PODECHARD, *Le Psautier*, I, p. 99; G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 1955, p. 551. Le poème de Pentaour a déjà été cité à propos d'*Ex.*, XV (*RB.*, 1958, p. 348). Les scribes israélites ont dû le connaître, comme ils connurent les sentences d'Amenemopé ou d'autres écrits de leurs collègues égyptiens.

(3) Cf. *Ps.* CXLVI, 9; CXLVII, 6 (psaumes du IIIe siècle environ). Le verbe figure déjà dans l'inscription de la stèle de Zakir qui date du VIIIe siècle (cf. G.R. DRIVER, *Journ. of Semit. Studies*, I, 1956, p. 179). J. H. Patton a cru le retrouver à Ras Shamra, dans un passage où figurait peu après le verbe *qûm* (*Canaanite Parallels in the Book of Psalms*, 1944, p. 44); mais le sens demeure incertain; le mot n'est pas traduit par C. Gordon (*Ugaritic Literature*, 1949, p. 30; *Ugaritic Manual*, 1955, n° 1375).

(4) Cf. J. LABOURT, *Saint Jérôme. Lettres*, t. V, n° CVI (à Sunnia et Frétéla), p. 111. La construction est différente dans *Ps.*, CXLV, 1, où « roi » est aussi au vocatif.

lire au début un parfait; le *hé* final serait une dittographie (Herkenne); ils traduisent : « Yahvé sauve le roi... », exactement comme au v. 7. Le psalmiste se répéterait; l'affirmation de ton prophétique serait ensuite devenue par relecture un souhait dans le texte hébreu reçu, suivi par les versions. Mais n'est-ce pas harmoniser ce verset avec le v. 7? La leçon difficile du TM doit être préférée; le psalmiste n'a pas encore interpellé Dieu à la 2e personne; il est temps qu'il le fasse en finale; d'ailleurs, « Yahvé » se trouve avant, et non après le verbe (v. 7); c'est donc plutôt un vocatif. Les *Ps.* xx et xxi formant un ensemble liturgique, cet appel à Dieu prépare bien le début du *Ps.* xxi où Dieu est aussi interpellé à la 2e personne. La déclaration du prêtre, à la 1re personne du singulier, n'embrasse que le v. 7. Le reste est mis sur les lèvres du peuple (« nous »). Enfin, par inclusion, l'appel final reprend celui du début; après s'être adressé au roi en formulant les souhaits du peuple et avoir affirmé ses raisons d'espérer en Yahvé, le psalmiste se tourne vers celui-ci au nom de toute la communauté.

Divers indices convergents de vocabulaire, de style et de pensée rapprochent donc le *Ps.* xx des écrits de la deuxième moitié du viie siècle, c'est-à-dire du temps de Josias. Il semble tout indiqué d'identifier le « roi » du *Ps.* xx avec ce saint monarque; c'est pour lui qu'aurait été composé le psaume. N'en serait-il pas de même du *Ps.* xxi, qui lui est si apparenté? Essayons de vérifier cette hypothèse; elle nous permettra peut-être de préciser l'occasion ayant donné naissance à cette liturgie royale.

***

Comme le précédent, le *Ps.* xxi est formé de deux parties très distinctes : 2-8 et 9-13, suivies d'un appel à Dieu (14; cf. xx, 10). Mais alors que le psalmiste s'adressait d'abord au roi dans le *Ps.* xx, il s'adresse ici d'abord à Yahvé, puis apparemment au roi dans les vv. 9 ss.; ce dernier point est controversé et soulève un problème délicat qu'il faudra tenter de résoudre. L'unité littéraire du *Ps.* xxi est suffisamment prouvée par l'usage de la négation poétique *bal* (3^b, 8^b, 12^b) et du verbe *śît* (4^b, 7^a, 10^a, 13^a). Podechard, qui ne croit pas le psaume très ancien, suggère qu'il a pu être chanté à la cérémonie du couronnement (1). E. Beaucamp, lui aussi, pense que l'occasion

(1) *Op. cit.*, p. 102. C'est aussi l'opinion de A. Weiser, de B. Duhm (mais aux temps asmonéens!).

du psaume est un couronnement ou un jubilé royal (1). C'est vers cette hypothèse que nous orienteront les remarques suivantes (2).

V. 2. — « Yahvé, en ta force » revient en inclusion au v. 14, comme dans le *Ps.* XX, « qu'il te réponde au jour » (2^a) et « réponds-nous au jour » (10^b). Il y a là une similitude de structure entre les deux psaumes. Le mot « force » n'est pas appliqué à Dieu avant *Ex.*, XV, 13 (même vocalisation rare; cf. *Ps.*, LXXIV, 13) et *Hab.*, III, 4 (3); c'est déjà un repère intéressant au point de vue chronologique.

Le rythme serait ternaire selon le TM; mais le premier mot du deuxième stique peut comporter deux accents (de même dans 6^a, si on ne tient pas compte de l'*atnah*); en ôtant le *maqqef* devant *melek*, le verbe précédent pourrait être accentué sur la première syllabe (loi de la *nesigah*), et le premier distique compterait alors 4 + 4 accents, comme 3 (*wa-* au début du 2^e stique peut avoir un accent), 4 (*kî* peut être accentué), 5 (en omettant « de toi » comme une cheville), 6 (le 3^e mot peut avoir deux accents) et 7 (*kî* peut être accentué comme dans 13^a; de même *'et* « avec », non signe de l'accusatif), 8^a (*kî* peut être accentué). La deuxième partie offre un rythme ternaire; c'est un nouvel élément de distinction avec la première partie où seulement 8^b est ternaire (transition avec la seconde partie).

L'exclamatif *mah* ne doit pas être omis (4), bien que les versions ne le traduisent point. Le « salut » de Yahvé octroyé au roi est un état permanent, et non un succès particulier sur des ennemis; le passage ne fait aucune allusion à une victoire récente. Il s'agit de rapports durables entre Dieu et le roi. Le chant de Miriam commence lui aussi, outre la mention de la « force », par celle du « salut » (*Ex.*, XV, 2). Il use des verbes *šîr* « chanter », *zmr* « célébrer en musique », *rûm* « s'élever », trois verbes aussi employés dans la finale du *Ps.* XXI : « élève-toi », « nous chanterons », « nous célébrerons ». Il y a là cinq contacts entre ces deux psaumes, en prélude et en finale. J'en signalerai encore d'autres, comme déjà je l'ai fait pour le *Ps.* XX (5).

V. 3. — Désirs et souhaits du roi (6) se rapportent à la stabilité

(1) E. Beaucamp, *Tu le combles de joie devant ta Face*, *Bible et Vie Chrétienne*, 22, 1958, p. 81.

(2) Pas plus que pour le *Ps.* XX, elles ne prétendent épuiser l'exégèse du texte, mais seulement suggérer le *Sitz im Leben* le plus probable. Rappelons que la traduction des LXX est attestée sur un ostracon (cf. A. Wikgren, *JNES.*, V, 1946, p. 181-184).

(3) Cf. P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 211. *Mic.*, V, 3, peut être postexilique. La « force » est attribuée à Dieu 24 fois (sur 29) dans le psautier; cf. aussi *Ex.*, XV, 2 « ma force ».

(4) Devant un verbe, cf. *Num.*, XXIV, 5; *Is.*, LII, 7; *Ps.*, III, 2; *Prov.*, XXXI, 13.

(5) Il y a aussi des contacts entre ce v. 2 et *Soph.*, III, 17; de même, avec *Ps.*, LXIII, 12, texte apparemment retouché (cf. *RB.*, 1956, p. 508).

(6) Cf. *Prov.*, X, 24; XVI, 10; XXI, 1; XXV, 4.

du trône, non à une victoire déterminée; déjà le *Ps.* XX, 5, demeurait très général; la suite précisera les bienfaits accordés par Dieu au roi. L'hapax *'ršt* correspond à l'assyrien *ereštu* « désir ». L'emprunt est normal, si l'on se trouve au VII^e siècle, après les grandes invasions assyriennes en Juda. Certains lisent ce mot dans *Ps.*, LXI, 6, mais le TM peut se comprendre ainsi : le domaine du lévite craignant Dieu peut être le pays de Juda où se trouve le temple et dont ce lévite est alors éloigné par l'exil; il peut s'agir de l'exil consécutif à la déportation de 597; le lévite serait un collègue d'Ézéchiel et il prierait pour le roi Sédécias (1). Le *Ps.* LXI serait alors postérieur de quelques années aux *Ps.* XX et XXI.

La négation poétique *bal* revient encore devant un verbe aux v. 8^b et 12^b. Elle est fréquente devant *moṭ* « chanceler » comme dans 8^b. On la rencontre dans *Os.*, VII, 2 (et IX, 16, *qerê*), dans quatre proverbes du grand recueil salomonien (2), et quatre fois dans le troisième recueil qui peut dater de la fin de la monarchie (3); les autres attestations semblent toutes postérieures à l'exil, et ce sont les plus nombreuses (4). A part le cas d'Osée, cette négation est donc d'abord utilisée par les scribes vers la fin de la monarchie; rien d'étonnant qu'un lévite de ces milieux cultivés l'ait aussi employée plusieurs fois.

V. 4. — Le « car » initial introduit, comme d'habitude, le corps du poème. L'expression « bénédictions de bonheur (excellentes) » se trouve encore dans le 3^e recueil des Proverbes (XXIV, 25), qui peut

(1) Aux vv. 7-8. C'est déjà l'hypothèse proposée par la Bible du Centenaire, *Les Psaumes*, 1920, p. 70. H. Gunkel pense à une date antérieure à 587 (vers 600? Cf. *Einleitung in die Psalmen*, 1933, pp. 262, 424, 426); mais il se défend de préciser le nom du roi. Notons que l'impératif *hifil*, *haqšibah*, appliqué à Yahvé et suivi d'un complément à la 1^re personne du singulier, se trouve seulement dans *Jer.*, XVIII, 19 et *Dan.*, IX, 19, en dehors des psaumes (V, 3; XVII, 1; LV, 3; LXXXVI, 6; CXLII, 7; cf. X, 17; LXVI, 19; CXXX, 2; *II Chron.*, VI, 40; VII, 15). Tous ces psaumes sont généralement considérés comme non anciens; *Ps.* LXI pourrait être le premier à user de la formule jérémienne. Notons les autres parallèles caractéristiques : v. 3, cf. *Deut.*, XXVIII, 49, 64; v. 4, cf. *Prov.*, XVIII, 10; v. 5, cf. *Deut.*, XXXII, 11; v. 7, cf. *Deut.*, XXXII, 7; v. 8, cf. *Prov.*, XX, 28. Les deux proverbes, qui ont une saveur deutéronomique, peuvent dater de la fin de la monarchie; les passages deutéronomiques appartiennent tous à l'édition définitive de la fin de l'exil. On ne voit donc aucune objection sérieuse à dater le *Ps.* LXI du règne de Sédécias; le psaume prend alors un relief saisissant.

(2) *Prov.*, X, 30; XII, 3; XIV, 7; XIX, 23. Ces sentences appartiennent au grand recueil qui dut être compilé vers la fin de la monarchie, car il contient un certain nombre de proverbes de ton deutéronomique ou proches d'oracles prophétiques. Mais XIV, 7 est corrompu; le grec a un sens très différent. De même XIX, 23 n'offre pas un texte très clair. Il reste donc deux emplois certains.

(3) *Prov.* XXII, 29; XXII, 7 et 35; XXIV, 23. On verra plus loin que ce 3^e recueil fut rédigé à la fin de la monarchie, sans doute sous le règne de Josias. Il serait contemporain du *Ps.* XXI.

(4) *Is.*, XL, 24; XLIII, 17; XLIV, 8, 9; XIV, 21 (fin de l'exil); XXXIII, 20-24; XXXV, 9 (période persane). *Prov.*, IX, 13; *Job*, XLI, 15 (V^e siècle). *Ps.*, X (5 fois); XVI (3 fois) et XVII (2 fois) (cf. *RB.*, 1956, p. 497); XXX, 7; XXXII, 9; XLVI, 6; XLIX, 13; LVIII, 9; LXXVIII, 44; XCIII, 1 et XCVI, 10; CIV, 5, 9; CXIX, 121; CXL, 11-12; CXLI, 4; CXLII, 20; *I Chron.*, XVI, 30; *Is.*, XXVI, 10-18 (7 fois).

dater de la fin de la monarchie (cf. ci-après); il y a là un nouvel indice chronologique. On traduit ordinairement « tu l'as prévenu », comme fait le grec; mais E. Beaucamp (1) préfère le sens local au sens temporel et traduit « tu t'avances vers lui ». Yahvé accueille alors le roi pour lui remettre les insignes de sa dignité. Ainsi, en Égypte, la divinité accueillait le pharaon au temple, pour poser sur lui le diadème et lui remettre le protocole contenant les noms du couronnement et les titres de filiation divine (2). En conséquence, je traduirai ainsi :

> Car tu l'as accueilli par des bénédictions de choix,
> tu as mis sur sa tête une couronne d'or fin.

Le mot *'aṭeret* n'est pas un hapax (3), mais l'état construit de l'usuel *'aṭarâ* « diadème, couronne », correspondant à l'assyrien *eṭru* « bandeau ». L'expression « couronne d'or fin » s'applique au grand prêtre dans Ben Sira (XLI, 12); après l'exil, le grand prêtre devenu de fait le chef de la communauté reçut une investiture quasi royale, avec l'onction et la couronne, et devint une sorte de « messie » (cf. *Ps.*, LXXXIV, 10; CXXXIII, 2); le chroniste parle d'une onction de Sadoq comme prêtre (*I Chron.*, XXIX, 22), en supposant l'existence à l'époque salomonienne d'un rite contemporain (cf. *Dan.*, IX, 25; *I Mac.*, I, 10).

Le grec traduit *paz* par « pierres précieuses », sans doute sous l'influence de *II Sam.*, XII, 30-31; le psaume étant rapporté à David par le titre, on voyait là une allusion à la couronne de Milkom, prise par David aux Ammonites. Mais il peut s'agir seulement de la cérémonie du couronnement. Le mot *paz* est déjà attesté à Ugarit, sous la forme *pḏ* (4); ce n'est pas un mot sémitique (5); il serait usité ici, à la fin de l'époque royale, pour la première fois (6).

V. 5. — Les protocoles pharaoniques et plus généralement les sentences des scribes égyptiens mentionnent constamment le privilège

(1) E. BEAUCAMP, *art. cit.*, p. 81. Le double accusatif après le *piel* de *qdm* se rencontre dans *Is.*, XXXVII, 33 (= *II Reg.*, XIX, 32), en 701. Le verbe se construit souvent avec *beth* (cf. *Deut.*, XXIII, 5); cette lettre aurait-elle ici disparu par haplographie? On ne peut l'affirmer.

(2) R. DE VAUX, *Les Institutions de l'A. T.*, I, pp. 159-160. Il cite un texte concernant Thoutmès III : « Il a posé mon diadème et établi mon protocole », comme parallèle à *II Reg.*, XI, 12; *Ps.*, LXXXIX, 40 et même II, 6-7.

(3) Comme le dit G. Castellino (*Libro dei Salmi*, p. 554).

(4) C. GORDON, *Ugaritic Manual*, Glossaire, n° 1524.

(5) J'en rapprocherai le hurrite *paz*, élément fréquent dans l'onomastique de Nouzi. Cf. I. J. GELB, P. M. PURVES, A. A. MACRAE, *Nuzi Personal Names*, 1943, p. 244.

(6) Autres emplois. Pendant l'exil : *Lam.*, IV, 2; *Is.*, XIII, 12; cf. *I Reg.*, X, 18 (douteux). Après l'exil : *Prov.*, VIII, 19; *Job*, XXVII, 17; *Ps.*, XIX, 11; *Cant.*, V, 11, 15 (tous ces textes peuvent dater du V^e siècle). Au III^e siècle : *Ps.*, CXIX, 127. Au II^e siècle : *Eccli.*, XXX, 15; XLV, 20.

d'une longue vie; c'est aussi un thème constant dans la « sagesse » israélite et les écrits deutéronomiques (1). Le grand hymne de victoire de Thoutmès III finit par ces mots : « Je (Amon-Rè) t'ai établi sur le trône d'Horus pour des millions d'années, afin que tu conduises les vivants pour l'éternité » (2). Et le deutéronomiste achève la loi du roi par ces mots : « A cette condition, il aura, lui et ses fils, de longs jours sur le trône en Israël » (*Deut.*, XVII, 20; cf. *I Reg.*, I, 31; III, 10). C'est plus discret que la formule qui assignait aux pharaons « la durée de Rè dans le ciel » ou la finale de l'hymne à Thoutmès III. Mais l'expression du *Ps.* XXI, 5b « pour toujours et à jamais » est tout aussi hyperbolique (3); remarquons qu'elle s'applique au règne de Yahvé, à la fin du chant de Miriam (*Ex.*, XV, 18); il y a là un nouveau contact littéraire entre les deux poèmes; mais le psalmiste applique au roi israélite ce qui est dit là de Yahvé; le même transfert s'observe au verset suivant.

V. 6. — Il est question aussi de la « gloire » du roi dans le *Ps.* XLV, 4 et *Prov.*, XIV, 28; XXV, 2. Le couple *hôd-hadar* est appliqué à l'homme dans *Ps.*, VIII, 6, et au roi dans *Ps.*, XLV, 4, comme ici. Ailleurs, il s'applique à Yahvé (4). Le roi, lieutenant de Yahvé, comme l'homme, maître des êtres vivants, brille d'un reflet divin, et à ce titre inspire une crainte respectueuse. Il faut rappeler ici *Prov.*, XXIV, 21, où le sage, auteur du 3e recueil, exhorte son disciple à craindre aussi bien le roi que Yahvé. Aucun roi, mieux que Josias, ne mérita pareil hommage (cf. ci-après).

On a rapproché du couple *hôd-hadar* le couple traditionnel dans les annales royales assyriennes : *pulḫu melamme*, « terreur éclatante » ou « éclat terrifiant » (5).

(1) Cf. *RB.*, 1955, pp. 283 et 289.

(2) Cf. *ANET.*, 2e éd., 1955, p. 375.

(3) C'est le style de cour traditionnel (cf. *Neh.*, II, 3; *Dan.*, V, 10). Même hyperbole à propos de Sédécias dans le *Ps.* LXI, 7-8, et à propos du roi-messie, défenseur des « pauvres », dans *Ps.*, LXXII, 5 et 17 (contemporain de *Zach.*, IX, 9 s., et si dépendant des oracles de la fin d'*Isaïe*). Ce n'est pas à ce point de vue qu'il faut se placer pour distinguer un psaume purement messianique d'un psaume visant un roi historique; car celui-ci est considéré comme l'image et le type du Messie à venir. Mais il serait déraisonnable d'admettre que tel psaume use, et lui seul, de thèmes et d'expressions caractérisant des oracles ou des écrits très postérieurs qui auraient subi, et eux seuls, son influence, alors que tout le monde l'aurait utilisé et répété durant des siècles (cf. *RB.*, 1956, p. 126). Ainsi, ni Osée et Amos, ni les oracles authentiques d'Isaïe et de Michée, n'offrent de contacts précis et nombreux avec les Ps. XX, XXI et LXI. Il faut attendre la seconde moitié du VIIe siècle pour les découvrir, et en grand nombre. Noter que le *Ps.* II, 8 reprend les deux verbes du v. 5, dans un contexte analogue; c'est un écho de *I Reg.*, III, 5.

(4) *Ps.*, XCVI, 1; CIV, 1; CXI, 3; CXLV, 4; *Job*, XL, 10; *I Chron.*, XVI, 27. *Hôd* est dit de Zorobabel (*Zach.*, VI, 13).

(5) Le mot *melammu* dérive du sumérien *me-lam*. Sur le thème de la gloire-splendeur, cf. F. Asensio, *El Dios de la Luz*, 1958, p. 106. C'est l'origine de l'auréole; cf. *Furlani*,

Le verbe *šwh* serait ici employé pour la première fois; considéré comme araméen, il revient dans le *Ps.*, LXXXIX, 20 (après la chute de la monarchie), en contexte semblable : « J'ai imposé un diadème à un preux » (1). Nous sommes toujours dans une ambiance de couronnement; le « salut » divin accordé au roi (*Ps.* XXI, 6ª) n'est pas une victoire particulière, mais l'assurance d'un règne glorieux et heureux.

V. 7. — Il reprend ce qui a déjà été dit : bénédictions, bonheur, assurés par Dieu, acteur principal de l'intronisation qui se déroule dans le Temple. Dieu accueille le nouveau monarque (4ª) et le reçoit en sa présence, devant sa face. C'est au Temple qu'on allait voir la face de Dieu, qu'on le rencontrait; le thème est classique. L'expression « avec ta face » (7ᵇ) peut se référer à cette rencontre officielle dans le sanctuaire, tout en signifiant la présence protectrice et amicale de Dieu auprès du nouveau roi (cf. *Ps.*, XVI, 11; CXL, 14). Celui-ci devient une bénédiction, comme Abraham, Joseph, ou la descendance du juste (*Ps.*, XXXVII, 26; *Prov.*, X, 7); la traduction grecque (suivie par Podechard) est moins expressive : « Tu lui accordes des bénédictions pour toujours ». Le même thème revient à la fin du *Ps.* LXXII (v. 17), à propos du roi messianique.

Il ne faut pas corriger le *piel* hapax de *ḥdh;* il est très usité en assyrien; le même verbe existe en araméen et en amorrhéen; le substantif dérivé *ḥedwâh* figure dans des écrits postexiliques (*Neh.*, VIII, 10; *I Chron.*, XVI, 27) et dans l'araméen biblique (*Esd.*, VI, 16). L'usage de ce verbe, comme celui du verbe *šwh* (6ᵇ), n'est pas un indice de haute antiquité (2).

V. 8. — Verset de transition, à la 3ᵉ personne. P. Humbert (3) note que l'usage religieux de *bṭḥ* n'est jamais attesté dans des textes proprement prophétiques avant Jérémie. Précisons qu'en effet cet usage commence à la fin de la période monarchique, avec *Soph.*, III, 2; *Jer.*, XIII, 25; XVII, 7; XXXIX, 18; *Hab.*, II, 18. De même, *Prov.*, XVI, 20 peut être daté de cette époque, car *dabar* a dans ce texte le sens deutéronomique de « parole » : « Qui fait attention à la Parole

L'aureola delle divinità assire, Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Serie Sesta, VII, Rome, 1931, pp. 223-237. La vision d'Ézéchiel marque un tournant dans le concept de la gloire-lumière, et l'on peut supposer que le prophète a subi quelque influence du milieu babylonien où il vivait.

(1) Sur *Ps.*, XVI, 8, cf. *RB.*, 1956, p. 501. Autres cas discutés : *Os.*, X, 1; *Ps.*, CXIX, 30; *Job*, XXX, 22.

(2) Pas plus que l'impératif apocopé *man* dans *Ps.*, LXI, 8, s'il est bien primitif; il est diversement interprété par les versions; on y voit souvent une dittographie. Autres emplois du *piel* dans *Jonas* (4 fois), *Job*, VII, 3, et *Daniel;* du *pual*, dans *I Chron.*, IX, 20. Tous ces textes sont postexiliques.

(3) *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 199.

trouve le bonheur, qui se fie en Yahvé est bienheureux. » Il ne faut pas traduire par « chose » (Bible de Jérusalem); il en est de même dans *Prov.*, XIII, 13, lui aussi d'époque deutéronomique (1). Les autres emplois de *bṭḥ* au sens religieux sont de cette époque ou postérieurs à l'exil (2). Signalons spécialement *Prov.*, XXII, 19, dans le préambule au 3e recueil, dont la date, discutée plus loin, peut être fixée à la fin de l'époque royale : « C'est pour qu'en Yahvé soit ta confiance. » Outre le *Ps.* XXI, 8, vingt-quatre psaumes parlent de la confiance en Dieu; P. Humbert pense que ceux-ci auraient influé sur Jérémie, Sophonie et Habacuc. Mais pourquoi cette influence de la lyrique cultuelle ne se serait-elle exercée qu'à partir du règne de Josias sur les écrits prophétiques? Il faudrait au moins en conclure que tous ces psaumes ne leur sont pas antérieurs. C'est bien en effet ce que suggèrent les indices recueillis jusqu'ici dans les *Ps.* XX et XXI, et spécialement l'usage religieux de *bṭḥ*, la confiance en Dieu (3).

Il faut en dire autant du mot *ḥesed*, entendu comme ici de la fidélité de Dieu et non envers Dieu (Osée). C'est en effet dans Jérémie et le *Deutéronome* (4) que le thème de la fidélité divine envers l'alliance avec Israël commence à s'exprimer avec insistance. Il sera de plus en plus repris durant et après l'exil. Le psautier est le livre qui en fait le plus grand usage (plus de 120 mentions); rien ne pouvait mieux réconforter les « pauvres » après 587. Rappelons aussi *Ex.*, XV, 13 qui parle de la fidélité divine envers Israël à partir de l'Exode; ce texte date, lui aussi, du règne de Josias (5). Assurée à la lignée davidique par l'oracle de Nathan (*II Sam.*, VII, 15) la fidélité divine garantit la stabilité du trône de Juda. Ce leitmotiv est repris par le *Ps.* LXXXIX qui, après 587, en tire argument pour déplorer l'abandon par Yahvé de la monarchie, abattue par les ennemis d'Israël. Dans *Ps.*, LXI, 8, le couple *ḥesed* et *'emet* est personnifié; il doit escorter le roi (probablement Sédécias); il est dit dans *Prov.*, XX, 28, que ce couple monte

(1) Cf. A. ROBERT, *Mémorial Lagrange*, 1940, p. 171.

(2) Citons le nom propre de Lakiš : *mbṭḥyhw* (fin du VIIe siècle). *II Reg.*, XVIII, 22 (= *Is.* XXXVI, 7) et XIX, 10 (= *Is.*, XXXVII, 10) ne sont pas antérieurs à la fin de la monarchie; de même, probablement, *Prov.*, XIV, 26; XXVIII, 25 et XXIX, 25. Pendant l'exil : *Is.*, XLII, 17; L, 10; *Jer.*, XLIX, 11. Après le retour : *Is.*, LIX, 4; XXVI, 3-4; *Prov.*, III, 5; *I Chron.*, V, 20. Il est vrai que le thème général de la confiance en Dieu rejoint celui de la foi, si isaïen (cf. *Is.*, XXX, 15). Au sens profane, cf. *Jer.*, II, 37 et XLVIII, 13; *Ez.*, XXIX, 16; *Is.*, XXXII, 18.

(3) Voici les autres psaumes parlant de confiance en Dieu : IV, 6; IX, 11; XIII, 6; XXII, 5; XXV, 2; XXVI, 1; XXVIII, 7; XXXI, 7, 15; XXXII, 10; XXXIII, 21; XXXVII, 3, 5; XL, 5; LII, 10; LV, 24; LVI, 4, 5, 12; LXII, 9; LXV, 6; LXVIII, 22; LXXI, 5; LXXXIV, 13; LXXXVI, 2; XCI, 2; CXII, 7; CXV, 9-11; CXIX, 42; CXXV, 1; CXLIII, 8. Ils sont généralement considérés comme postexiliques.

(4) *Jer.*, IX, 23; XVI, 5; XXXI, 3; XXXII, 18; cf. XXXIII, 11. *Deut.*, V, 10; cf. *Ex.*, XX, 5 et XXXIV, 6-7; *Deut.*, VII, 9-12; cf. *II Reg.*, VIII, 23; *I Reg.*, III, 6 est aussi deutéronomique.

(5) Cf. *RB.*, 1958, p. 350.

la garde près du roi, et que son trône est fondé sur *ḥesed*. Ce sont là deux textes apparemment contemporains (1). L'insistance du *Ps.* LXXXIX à rappeler les promesses divines se comprend beaucoup mieux après ce que les auteurs des *Ps.* XXI et LXI avaient déclaré, sans parler du proverbe cité ici. Quant à *Is.*, XVI, 5, c'est un passage prosaïque qui se présente comme une insertion; il témoigne de l'espoir messianique, jamais éteint, parce que l'alliance davidique est sans repentance et pour toujours. Dieu assiste son Oint et lui donne de vaincre tous ses ennemis (2).

Il est donc possible que le *Ps.* XXI soit le premier psaume à user de *bṭḥ* au sens religieux, et de *ḥesed* comme attribut divin. On peut en dire autant de l'appellatif *Elyôn*, très rare avant l'exil (3), mais beaucoup plus fréquent ensuite (4). Comme toutes les autres allusions mythologiques, celle-ci se trouvait désormais neutralisée par suite de la destruction du sanctuaire et de l'avènement de la religion iranienne, si différente des anciens cultes astraux ou de fertilité. La communauté du second temple connaîtra d'autres difficultés que celles du syncrétisme; ses lettrés sont volontiers archaïsants et éclectiques.

V. 9. — Ici débute la seconde partie du psaume; c'est comme dans XX, 7, une déclaration de ton oraculaire prononcée par le prêtre. Mais la deuxième personne vise-t-elle encore Yahvé (Herkenne, Castellino, etc.) ou se rapporte-t-elle maintenant au roi (Desnoyers, Podechard, etc.)? La question ne pourra être résolue qu'au v. 10, qui présente des variantes importantes selon les témoins.

La répétition du même verbe (pour le sens, cf. *I Sam.*, XXIII, 17) étonne, d'autant que ce verbe n'est pas construit de la même façon

(1) Cf. A. ROBERT, *Mémorial Lagrange*, p. 170. Si le style des prophètes est influencé par celui des sages (cf. J. LINDBLOM, *VT.*, *Supp.*, III, p. 192 s.), les scribes de leur côté laïcisent et universalisent le vocabulaire prophético-messianique. Sur le couple « miséricorde et vérité », cf. F. ASENSIO, *Misericordia et Veritas*, Rome, 1949.

(2) Cf. *Ps.*, XVIII, 37; XLV, 5-7; LXXII, 9 s.; II, 9 et CX, 1 s. Sur l'alliance davidique éternelle, cf. *II Sam.*, VII, 16; *Ez.*, XXXVII, 25; *Is.*, LV, 3.

(3) *Num.*, XXIV, 16 (début de la monarchie); *Deut.*, XXXIII, 12 (règne de Jéroboam II). Cf. *RB.*, 1958, pp. 181-213.

(4) Dans 18 psaumes : VII, 18; IX, 3; XVIII, 14; XLVI, 5; LXVII, 3; L, 14; LVII, 3; LXXIII, 11; LXXVII, 11; LXXVIII, 17, 56; LXXXII, 6; LXXXIII, 19; LXXXVII, 5; XCI, 1, 9; XCII, 2; XCVII, 9; CVI, 7 (corrigé); CVII, 11. Aussi *I Sam.*, II, 10 (corrigé); *Eccli.*, VI, 37; XLI, 4. Noter que les *Ps.* IX et XCI ont déjà été cités à propos de *bṭḥ* (le début de XCI rappelle beaucoup *Ps.* XXI, 8). A la fin de l'exil, on peut citer *Deut.*, XXXII, 8; *Is.*, XIV, 14; *Lam.*, III, 35, 38. Le mot *'elyôn* signifie « supérieur » dans *Ps.* LXXXIX, 28. Quant à *Gen.*, XIV, 18-19, c'est un passage rédigé à partir de documents anciens par les prêtres de Jérusalem; ayant glorifié Abraham, ils le montrent payant la dîme au roi-prêtre de Salem (Jérusalem), figure du grand prêtre, chef de la communauté postexilique; l'autorité suprême de ce dernier est ainsi consacrée par le père des croyants du Très-Haut. *Ps.*, CX, 4, fait apparemment allusion à ce récit (cf. *Neh.*, X, 39; *Num.*, XVIII, 28).

dans les deux stiques. Aussi a-t-on proposé de lire un autre verbe, soit dans le premier, soit dans le second stique (*timḥaṣ* « tu frappes » serait graphiquement la conjecture la moins hardie). Mais il y a peut-être ici un effet voulu de réitération, comme pour *'eš* « feu », au v. suivant, ou pour le verbe *šît* (7^a, 10^a, 13^a). Castellino et Kraus conservent le TM (1).

V. 10. — Le TM se traduit : « Tu feras d'eux comme une fournaise (littér. un four de feu) au temps de ta face; Yahvé les engloutira dans sa colère, et le feu les avalera. » Inutile de lire au début, « tu les embraseras » (Perles, Gunkel). Mais, même en ne donnant qu'un accent tonique à *k^{e}tannûr-'eš*, on obtient la suite : 4 + 3 + 2 accents. Toutefois, trois mss. hébreux omettent « Yahvé ». On est d'ailleurs surpris par cet emploi de la 3^e personne; les grands mss. onciaux grecs (B, S, A) portent : « Seigneur, dans ta colère, tu les bouleverseras. » Tout le verset s'applique alors sans conteste à Yahvé, et le passage comporte une forte saveur eschatologique. Mais ce peut être là une relecture, postérieure à l'insertion du mot « Yahvé ». Il est sûr que la mention du « temps de la face » (Targ. et Syr. paraphrasant : « temps de la colère ») rappelle maint texte sur le jour de Yahvé et son feu dévorant (2). D'autant que 7^b parlait déjà de la « face » de Yahvé, cette face qui fait tout fondre (3). Il était fatal que l'on pensât ici aux textes si nombreux de théophanie où le feu manifeste la présence divine. Mais le contexte suggère de tout rapporter au roi et non à Yahvé. Les variantes des témoins témoignent des hésitations des scribes et des traducteurs anciens.

Rappelons d'abord que l'image du four appliquée à des hommes est déjà dans Osée (VII, 3-7) : « Ils brûlent comme un four... leur cœur s'embrase comme un four...; leur colère... brûle comme une flamme ardente; tous sont échauffés comme un four et ils consument leurs juges. » Malgré l'incertitude du texte hébreu, relevons plusieurs contacts avec notre verset. Les « ennemis » deviennent *comme un four* (trois fois); *la colère ('af)* brûle; ils *consument* leurs juges. Le psalmiste peut donc se souvenir d'Osée (4). Mais avec E. Beaucamp, il semble

(1) Toutefois, Sym. et Targ. ont un autre verbe dans le premier stique. A la fin, le grec porte « tous ceux qui te haïssent ».

(2) *Is.*, X, 16 s.; XXX, 33; XXXI, 9; *Soph.*, I, 18; III, 8; *Nah.*, I, 6; *Ex.*, XV, 7; *Ez.*, VII, 8 s.; XXXVI, 5; *Jer.*, XXI, 14; *Mal.*, III, 2, 19; *Ps.*, XVIII, 9; LXXIX, 5; XCVII, 3, etc. Yahvé s'était manifesté au Sinaï comme un feu dévorant, et Abraham avait vu passer le four fumant (*Gen.*, XV, 17).

(3) Cf. *Is.*, LXIII, 19-LXIV, 1; *Lam.*, IV, 16; *Ps.*, XXXIV, 17; LXVIII, 3; XCVII, 5, etc.

(4) Sur ce passage d'Osée, voir quelques conjectures dans *VT.*, IV, 1954, pp. 78, 417. Pour « avaler » au sens métaphorique, cf. *Hab.*, I, 13; *Ps.*, XXXV, 25; noter ce verbe dans *Ex.*, XV, 12 (texte contemporain!); il est accompagné comme ici de *'kl* « manger » dans *Jer.*, LI, 34.

tout indiqué de voir aussi dans ce verset une allusion au thème classique égyptien de l'*uraeus* dont parlent de nombreux textes et que d'innombrables monuments représentent (1). « Autour du disque solaire que le dieu porte sur sa tête s'enroule un serviteur terrifiant, le serpent qui brûle ses ennemis de son haleine de feu. C'est le même serpent que le roi terrestre porte à son front, l'*uraeus*, symbole de la plus grande puissance... L'*uraeus* est le diadème du roi égyptien; il s'enroule autour de son front ou de ses couronnes (2). » La déesse cobra, *wadjet*, l'uraeus, a pour poison une flamme, *nezert* (3). Les Égyptiens identifiaient l'œil d'Horus à l'*uraeus;* l'œil et l'*uraeus* pouvaient devenir une couronne (4). Lors de son sacre, le pharaon prend la charge d'Horus; il reçoit alors du dieu-soleil, son père, sa nouvelle dignité et sa double couronne porteuse de l'*uraeus*. L'hymne de Thoutmès III, déjà cité à propos du v. 5, et plusieurs fois imité pour d'autres pharaons, parle de cet *uraeus* brûlant et consumant tous les ennemis du roi. E. Beaucamp le rapproche avec raison du *Ps.* XXI. En voici quelques passages : « Je te donne force et victoire sur tous les pays étrangers. Ta gloire et ta crainte, je les mets en tous les territoires, et ton effroi s'étendra aussi loin que les quatre supports du ciel... Mon serpent qui est sur ta tête les consumera; il dévorera leurs îles de sa flamme... Je fais circuler tes victoires en tous les pays, le brûlant (serpent) qui est à mon front est ton serviteur (5). »

Si on accepte cette allusion implicite, il est facile de rapporter au roi tout le v. 10, en omettant la mention de « Yahvé » comme trois mss. hébreux, et en suivant la leçon des grands mss. grecs : באפך תבלעם « dans ta colère, tu les engloutiras » (6). Le distique comporte alors 4 + 4 accents (avec un chiasme dans 10ᵇ) :

> Tu feras d'eux comme une fournaise au jour de ta face,
> tu les engloutiras dans ta colère et le feu les avalera.

J. de Savignac, cherchant les parallèles égyptiens aux *Ps.* II et CX, a rappelé comment *Lam.*, IV, 20, s'inspirait de la terminologie royale pharaonique, à propos du roi Sédécias : le « souffle de nos narines,

(1) Cf. *art. cit.*, *Bible et Vie chrétienne*, 22, 1958, pp. 83-84.
(2) A. Erman, *La Religion de l'Égypte*, 1937, pp. 36, 79.
(3) H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948, pp. 107 et 373.
(4) J. Vandier, *La Religion égyptienne*, 2ᵉ éd., 1949, p. 67.
(5) Cf. *ANET.*, 2ᵉ éd., p. 374; E. Beaucamp, *art. cit.*, p. 83. Celui-ci rapproche *II Sam.*, XVII, 11, où il est dit à Absalom que « sa face marche au milieu du peuple ». Citons *Prov.*, XVI, 15 : « Dans la lumière de la face du roi est la vie » (cf. XX, 8 : Il « vanne tout mal avec ses yeux »). La fleur au front du grand prêtre a été rapprochée de l'*uraeus* au front du pharaon (cf. H. Cazelles, *VT.*, II, 1952, p. 379).
(6) H.-J. Kraus (*Psalmen*, p. 168) propose : « ta colère les engloutira » (*beth* omis). Il admet que le verset s'appliquait originellement au roi.

l'oint du Seigneur,... à son ombre nous vivions parmi les nations » (1). Quelques années avant ce texte, toujours à propos du roi Sédécias, encore assis sur le trône de Juda, nous trouvons une autre allusion égyptienne dans le *Ps.* LXI : « Que je m'abrite au couvert de tes ailes. » Cette image, fréquente dans le psautier (2), se trouve concrétisée dans l'art égyptien, où la divinité abrite de ses ailes le pharaon, comme Isis protège de ses ailes le cadavre d'Osiris (3). Tous ces textes poétiques, peu éloignés dans le temps les uns des autres, attestent l'influence de l'Égypte à la fin de la période royale (4). L'influence babylonienne se développera à partir de la première déportation parmi les exilés de Juda, comme en témoignent abondamment les écrits d'Ézéchiel.

V. 11. — Ce vers a un rythme ternaire, comme les suivants. Le premier stique peut être rapproché de *Nah.*, I, 14 : « Il n'y aura plus de race qui porte ton nom. » L'expression elliptique « fruit (du sein) » se retrouve dans *Lam.*, II, 20 (5).

V. 12. — Il est relié au v. 13, comme le v. 7 est relié au v. 8 (double *kî*); le second stique est dans les deux cas la conséquence du premier. Si le roi est béni et heureux près de Dieu, il ne pourra chanceler; si les ennemis complotent contre lui, ils ne pourront l'abattre et ils seront eux-mêmes repoussés.

Le verbe « étendre, incliner » est pris ici au sens moral (6), comme dans *Gen.*, XXXIX, 21 : « Il étendit sur Joseph sa bonté. » On trouve l'analogue dans le *Ps.* LV, 4 : « Ils font crouler sur moi le crime (7) », et aussi dans *II Sam.*, XV, 14, « infliger le malheur ». Le roi est menacé par des complots; on lui veut du mal. Mais Dieu le défend efficacement.

Le verbe *ykl* « pouvoir » est très fréquent dans Jérémie (au moins 18 fois) et le *Deutéronome* (au moins 15 fois), sans parler de *Soph.*, I, 18 et *Hab.*, I, 13. Le mot *m^{e}zimmâh* est aussi pris en mauvaise part

(1) *VT.*, VII, 1957, p. 82. Toutefois, les parallèles qu'il propose pour les *Ps.* II et CX soulèvent bien des questions et risquent de faire passer au second plan les parallèles purement bibliques, souvent négligés.

(2) *Ps.*, XVII, 8; XXXVI, 8; LVII, 2; LXIII, 8; XCI, 4. Cf. déjà *Is.*, XXXI, 5. A la fin de l'exil : *Deut.*, XXXII, 11. Au V^{e} siècle : *Ruth*, II, 12. Cf. *Mat.*, XXIII, 37.

(3) Cf. A. ERMAN, *La Religion des Égyptiens*, pp. 53, 99, 372; G. JÉQUIER, *Histoire de la civilisation égyptienne*, p. 127.

(4) Cette influence est surtout perceptible dans le 3^{e} recueil des *Proverbes* qui, on le verra plus loin, peut fort bien avoir été composé au temps de Josias. C'est le même cercle, toujours restreint, de lettrés, prêtres, lévites et scribes, qui composent psaumes, proverbes, chroniques, codes, sans parler des oracles.

(5) *Nah.*, I, 11 peut être rapproché ici du v. 12 (complot contre Yahvé, contre le roi). Cf. aussi *Os.*, IX, 6; *Job*, XVIII, 19; *Ps.*, IX, 6; XXXVII, 28; CIX, 13.

(6) Le parallèle matériel, *I Chron.*, XXI, 10, a un sens différent : proposer quelque chose à quelqu'un.

(7) La traduction « misère » (Bible de Jérusalem), ici et au v. 11, semble inexacte, étant donné la suite. Le fidèle est injustement accusé et insulté; thème classique dans les supplications individuelles, inspirées si souvent des plaintes de Jérémie.

dans *Jer.*, XI, 15, ainsi que dans *Prov.*, XII, 2 et XXIV, 8; ce dernier proverbe use encore comme ici des mots *ḥšb* « méditer » et *r'h* « mal »; or, il fait partie du 3e recueil qui peut dater de la fin de la monarchie. L'examen du vocabulaire nous ramène donc une fois de plus vers cette époque. Tout le passage présente aussi des ressemblances avec *Soph.*, I, 18 : « Ni leur argent, ni leur or ne *pourront* les sauver. Au jour de la *colère* de Yahvé, au *feu* de sa jalousie, toute *la terre* sera *dévorée.* »

V. 13. — Le roi fait faire demi-tour à ses ennemis en les visant droit au front; logiquement, il faudrait lire le second stique avant le premier; le poète anticipe. Il use d'une expression hapax, « tu les fais mettre le dos » (1). Le *pilel* de *kûn* signifie « diriger les flèches » dans *Ps.*, XI, 2, et « bander l'arc » dans *Ps.*, VII, 13. Podechard supplée « tes flèches » au début du second stique; mais le rythme serait alors de 4 + 3 accents. On peut garder l'ellipse du complément direct; il y a un contraste entre le mal tendu par les ennemis et l'arc tendu par le roi contre eux (noter ce 3e emploi dans le psaume du mot « face »). Le thème fréquent de Yahvé « archer » a pu encore faciliter l'application à Dieu de ces derniers versets. Mais le thème du roi-archer, éduqué par la divinité, est attesté dans le *Ps.* XVIII, 35, et c'est un thème égyptien bien connu (2). Ici, l'intervention divine est sous-entendue, comme dans *Ps.*, XLV, 6.

Toujours employé au pluriel, *meytarîm* signifie les « cordes de tente ». *Jer.*, X, 20 en use avec le verbe *nṭh*, utilisé ici au v. 12a; c'est le premier emploi bien daté, qui nous fournit un nouvel indice pour notre psaume. D'autre part, le mot apparenté, *yeter* « tendon » (*Jud.*, XVI, 7 s.; récit du Nord), d'où « corde de tente » (*Job*, IV, 21) et « corde d'arc » (*Ps.*, XI, 2; *Job*, XXX, 11), correspond à l'égyptien *ꜥ; r.t*, « corde de piège » (3). Y aurait-il là un emprunt à l'Égypte?

V. 14. — Comme le remarque E. Beaucamp (4), *rûmâh* ne veut pas dire « lève-toi » (« réveille-toi »), mais « élève-toi, exhausse-toi ». Il ne s'agit pas de souhaiter une nouvelle intervention divine contre les ennemis, déjà vaincus en principe dès l'avènement du roi; mais le psalmiste demande à Dieu, qu'il appelle précisément le Très-Haut (8b), de manifester sa force et sa puissance. Même souhait dans *Ps.*, XVIII, 47, et le refrain du *Ps.* LVII, 6 et 12. Le thème de la sublimité divine

(1) Pour le sens, cf. *Jer.*, XVIII, 17; XLVIII, 39; *Soph.*, III, 15; *Ex.*, XXIII, 27; *I Sam.*, X, 9; *Jos.*, VII, 12; *Ps.*, XVIII, 41. Pour la construction du verbe, cf. *I Reg.*, XI, 34; *Is.*, V, 6; XXVI, 1; *Ps.*, XCI, 9.

(2) Cf. *RB.*, 1956, p. 166.

(3) Cf. W. SPIEGELBERG, *OLZ.*, XVII, 1914, col. 424.

(4) *Art. cit.*, p. 88.

est classique (1), et les psalmistes exaltent Yahvé (*Ps.*, XXX, 2; CXVIII, 28; CXLV, 1). Le *Ps.* LXXXIX, 14, parle aussi de « vaillance », de main « forte » et de dextre « sublime » (2). Tout le monde note l'inclusion « ta force » (cf. 2ª), qui indique la qualité maîtresse transmise par Yahvé à son oint et condition de victoire totale, telle que la décrivent les vv. 9-13. Déjà le *Ps.* XX, 7 en parlait. La mention de « Yahvé » supprime toute ambiguïté dans cette finale hymnique, après le passage relatif au roi; celui-ci tient toute sa force et toute sa majesté du Tout-Puissant et du Très-Haut. Les hyperboles du début qui appliquent au roi des attributs divins ne doivent pas induire en erreur. Jamais, l'humble réalité historique n'y a correspondu. Mais chaque roi, en tant que messie, est un nouveau David (d'où la mention de celui-ci dans les titres des *Ps.* XX et XXI), et il préfigure l'Emmanuel promis.

Au cours de cette analyse du *Ps.* XXI ont été relevés, comme pour le *Ps.* XX, de nombreux contacts avec les écrits de la fin de l'époque royale (Sophonie, Jérémie et le Deutéronome, Nahum et Habacuc, des proverbes de saveur deutéronomique). Les ressemblances sont aussi grandes avec le chant de Miriam, lui aussi de cette époque; le prélude d'*Ex.*, XV est proche de la finale du *Ps.* XXI; de part et d'autre sont mentionnés les mêmes attributs et agissements divins : colère et bonté, salut et force; le vocabulaire présente bien des analogies (3). C'est donc au roi Josias que le *Ps.* XXI, comme le *Ps.* XX, pourrait bien s'appliquer. D'après le v. 4 et l'ensemble du contexte, il s'agirait de la cérémonie du couronnement. Les deux psaumes auraient pu être composés à cette occasion, ou pour l'anniversaire de ce jour mémorable. Il ne semble pas difficile d'interpréter ce dyptique dans une telle perspective historique et liturgique; car elle lui fournit un cadre tout à fait approprié.

Josias avait huit ans lors de son avènement en 640, après l'assassinat de son père Amon par des officiers du palais; mécontent de ce meurtre, le « peuple du pays », c'est-à-dire l'ensemble des judéens, mit à mort les conjurés et porta au pouvoir le jeune Josias. L'avènement de celui-ci fut salué par des manifestations populaires. Dès l'âge de seize ans, il commença à rechercher le Dieu de David son père (*II Chron.*, XXXIV, 3); à vingt ans, c'est-à-dire en 627 (début de la carrière de Jérémie), il inaugura sa réforme religieuse en s'attaquant aux cultes assyriens;

(1) *Is.*, VI, 1; LVII, 15; *Ps.*, XLVI, 11; XCIX, 2; CXIII, 4; CXXXVIII, 6.

(2) Noter au v. 15 d'autres contacts avec le *Ps.* XXI : *ḥesed;* le *piel* de *qdm.*

(3) Suffixes *-mo* (3 fois dans *Ps.* XXI; 9 fois dans *Ex.*, XV); formule « encore et à jamais » (XXI, 5; *Ex.*, XV, 18); verbes « avaler » (10; *Ex.*, XV, 12) et « dévorer » (10; *Ex.*, XV, 7); *pilel* de *kûn* (13; *Ex.*, XV, 17).

enfin, à vingt-cinq ans, en 622, il développa systématiquement cette réforme dans le cadre du code deutéronomique. Dès son avènement, Josias subit l'influence des prêtres de Jérusalem; ceux-ci entourent de sollicitude ses premières années et collaborent avec lui durant tout son règne. L'éloge unique que lui réservent les annalistes appartenant au milieu des réformateurs ne laisse pas de doute sur l'union intime entre sacerdoce et royauté qui caractérisa tout le règne de Josias. Comment dès lors s'étonner qu'un lévite ait composé en l'honneur d'un tel roi, si aimé de Dieu et des hommes, une liturgie spéciale? Selon la coutume de son temps, il mêle le style prophétique à l'hymnologie. Nahum et Habacuc ont composé des psaumes; Jérémie imite, au temps de la grande sécheresse, une liturgie de lamentation (XIV). Le prophète d'Anatot rencontre dans le Temple des inspirés (XXIII, 11; XXVIII, 1; XXXV, 4). Il est donc tout à fait normal que dans les *Psaumes* XX et XXI s'entremêlent le style liturgique et l'accent prophétique. Bien d'autres psaumes contiennent ainsi des passages rédigés sur le modèle de l'oracle classique (1). Comme on l'a dit plus haut, l'oracle cultuel était courant en Égypte lors des cérémonies auxquelles assistait le pharaon. Et l'influence égyptienne fut considérable en Juda à la fin de la monarchie.

A partir des *Ps.* XX et XXI, il semble possible de se faire quelque idée de la cérémonie du couronnement de Josias (2). Elle se déroula à Sion (*Ps.* XX, 2), dans le Temple, avant de s'achever au palais royal. C'est le grand prêtre qui remettait au roi dans le Temple les insignes de sa dignité. Un holocauste (XX, 4) était alors offert à Dieu par le nouveau monarque. Puis le grand prêtre imposait le diadème, insigne royal par excellence (*Ps.*, XXI, 4), au jeune roi qui se tenait sans doute sur une estrade ou un emplacement réservé. Il lui remettait peut-être aussi le protocole (*'edût*), comme cela se faisait pour le pharaon. On serait tenté d'en voir une expression dans la déclaration solennelle du *Ps.* XX, 7, qui parle du « messie ». L'onction était la cérémonie essentielle qui consacrait le roi en rendant sa personne inviolable, sacro-sainte. Le roi recevait ainsi les dons divins, la force (*Ps.*, XXI, 3, etc.) et la majesté (*Ps.*, XXI, 6), assurés par la fidélité de Yahvé (*Ps.*, XXI, 8) et garanties de salut (XX, 3, 7, 10; XXI, 2) pour un temps illimité. Étant donné que le psalmiste responsable du *Ps.* XX s'exprime à la première personne, il ne semble pas arbitraire de l'identifier avec le grand prêtre lui-même, qui présidait la cérémonie et accom-

(1) Cf. R. TOURNAY, *Les Psaumes*, 2e éd., *Introd.*, p. 27; A. GELIN, dans *Introduction à la Bible*, 1957, p. 485.

(2) Cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'A. T.*, p. 158 s.; P. BUIS, *Josias*, 1958, p. 20 ss.

plissait les rites du couronnement. Ce grand prêtre peut avoir été, dès l'avènement de Josias, Hilqiyya (*II Reg.*, XXII, 4) qui joua un rôle important dans la réforme dite deutéronomique. C'est d'ailleurs à ce moment qu'apparaît pour la première fois la mention du grand prêtre; ce fait montre l'importance qu'avait pris vers la fin de la monarchie le sacerdoce de Jérusalem, spécialement en la personne de son chef. Après la disparition de la monarchie, cette importance ne fera que croître, le grand prêtre cumulant désormais en sa personne tous les pouvoirs non exercés par les fonctionnaires achéménides. Dans cette perspective, il ne semble pas téméraire de supposer que les deux psaumes XX et XXI, liturgie d'intronisation composée en l'honneur du roi Josias, sont l'œuvre d'Hilqiyya (ou de son prédécesseur), porte-parole officiel, auprès de Yahvé, du peuple et du roi d'Israël.

***

Dans le *Ps.* XXI, les attributs et les privilèges divins sont comme participés par le roi à partir de son intronisation. Dieu le rend glorieux, heureux, fameux et invincible; tous deux ont partie liée pour toujours. Plus qu'aucun autre roi d'Israël, Josias mérita d'être ainsi exalté. C'est aussi à lui que pense sans doute l'auteur de *Prov.*, XXIV, 21, texte unique en son genre, où Yahvé et le roi sont mis pour ainsi dire sur le même pied :

> Crains Yahvé, mon fils, et le roi!
> ne te révolte pas contre l'un ou l'autre (1) :
> car tout soudain surgira leur vengeance,
> et qui sait quelle ruine ils enverront l'un et l'autre?

Le mot « ruine », notons-le, est un mot jérémien (2). Tous les autres emplois sont certainement postexiliques. Peut-on préciser la date de ce proverbe et l'assigner au temps de Josias? Oui, sans doute.

Ce couplet achève la série des sentences du 3e recueil des *Proverbes* (XXII, 17 s.), complétée par quatre autres dits (XXIV, 23-26; 27; 28-29; 30-34) des « sages » (XXIV, 23). L'ensemble forme le 3e recueil dont le début est très apparenté aux sentences d'Amenemopé. On a rapproché plus haut XXII, 19 et *Ps.*, XXI, 8 (confiance en Yahvé), ainsi que XXIV, 8 et *Ps.*, XXI, 12 (même vocabulaire). L'allusion au « roi »

(1) TM corrigé d'après le grec; même confusion de verbe dans *Prov.*, XIV, 16 et XXVI, 17 (cf. versions); lire עִרְּשָׁנוּם אֶל־תִּתְעַבַּר Inutile de conjecturer « les ennemis » (aleph omis, graphie araméenne), avec N.H. Tur-Sinaï (*Mišlê Shlomo*, 1947, p. 71).

(2) *Jer.*, XVIII, 17; XLVI, 21; XLVIII, 16; XLIX, 8, 32; cf. *Prov.*, XVII, 5; XXVII, 10. Les autres attestations sont postérieures à l'Exil (*Deut.*, XXXII, 35, etc.). Il en est de même pour le mot *kilyâ* « rein » (*Prov.*, XXIII, 16; *Jer. passim*).

est unique dans tout ce recueil; sa place à la fin est remarquable; son ton surprenant en fait le passage le plus conservateur de toute la Bible (1). Le parallélisme avec Yahvé oblige à voir dans ce « roi » un oint de Yahvé, un descendant davidique. Il est vrai que la LXX ajoute encore onze stiques où il est question du roi en général (surtout de « sa langue »), avant d'intercaler xxx, 1-14. Mais ces maximes sont à la 3e personne, alors que dans le 3e recueil, le sage interpelle son « fils ». Il faut mettre de côté cette addition alexandrine impersonnelle.

Les contacts entre le 3e recueil et la sagesse d'Amenemopé sont reconnus, mais on discute sur la date d'Amenemopé, et même sur le sens de la dépendance. La date d'Amenemopé ne peut remonter au delà de la xxiie dynastie (vers 950); la limite extrême la plus probable semble être la xxve dynastie (vers 715) (2). En général, on accepte la dépendance des *Proverbes* par rapport au modèle égyptien, ce qui reporte le 3e recueil au plus tôt au viie siècle, à la fin de la période royale; il devient alors contemporain des psaumes analysés plus haut, et il est facile d'identifier le « roi » de xxiv, 21, avec le roi Josias, car ni Manassé, ni Amon, ni Joachim ne peuvent prétendre au traitement si honorable signalé plus haut. Mais un éminent égyptologue, É. Drioton, prétend que le rapport est inverse et qu'Amenemopé s'est inspiré d'un modèle israélite (3); celui-ci aurait la priorité; un certain nombre d'étrangetés et de maladresses dans les sentences d'Amenemopé révéleraient que celles-ci ne sont qu'une traduction malhabile, trop littérale, d'un texte en langue étrangère, à savoir l'hébreu.

Les égyptologues hébraïsants — ils sont rares — devront se prononcer pour ou contre cette théorie. Sans instituer ici une critique exhaustive de tous les arguments mis en avant par É. Drioton, qu'il soit permis de relever un certain nombre de points douteux. Et d'abord, en bien des cas, le savant égyptologue avoue loyalement qu'il s'agit seulement de probabilités ou de possibilités. Je relève souvent les qualificatifs : rare, insolite, gauche, forcé, alambiqué (4). Aucun d'eux ne signifie une *impossibilité* linguistique, postulant un original hébreu mal traduit ou incompris. Voici au surplus quelques remarques de détail.

(1) C. van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, 1955, pp. 164 et 201.

(2) Cf. B. Couroyer, *RB.*, 1949, p. 414. Albright (*Suppl. VT.*, III, 1955, p. 6) en recule la date avant 1000, peu avant Salomon; mais il ne donne pas d'argument décisif.

(3) É. Drioton, *Sur la sagesse d'Amenemopé*, *Mélanges Bibliques... A. Robert*, pp. 254-280.

(4) Ainsi, p. 257, § a; p. 258, § c; p. 259, § d; e; g; p. 260, § i; k; p. 261, § c; p. 263, § f; p. 264, § m; p; p. 265, § s; t; p. 266, § b; d; p. 269, § c; b; p. 270, § a; b; p. 271, § a; p. 272, § a; b; p. 274, § c; d; b; p. 275, § b.

L'expression « chemin de vie » (*art. cit.*, p. 259) peut remonter au temps d'Aménophis IV (1); elle peut désigner dans Amenemopé comme dans les *Proverbes* les sentences elles-mêmes adressées aux élèves par leurs maîtres. Dans *Amen.*, III, 8 (p. 260), le simple parallélisme rend suffisamment compte de l'expression « donne tes oreilles », à côté de « donne ton cœur ». L'expression « saisir la bouche » (p. 262, § *c*) n'a pas de correspondant en hébreu, où l'expression « mettre la main sur la bouche » est bien différente. C'est le vent du nord qui en Égypte apporte les nuages et la pluie, si rare d'ailleurs (p. 263, *i*); en Palestine, c'est le vent du sud-ouest. La mention de l'aquilon dans *Prov.*, XXV, 23, semble être un égyptianisme (2). Le sens proposé, « survenir », (§ *j*), en parlant du vent, n'oblige pas à postuler une région côtière montagneuse d'où « tomberait » le vent. Il s'agit dans le texte d'un homme sur un bateau qui manque le port et va s'enliser; le vent « tombe » alors sur son embarcation.

L'allusion aux crocodiles (p. 264, § *n;* cf. p. 268) est plus normale en Égypte qu'en Israël. Dans VIII, 5 (p. 266), « sa maison » est suivi de « ses granges »; le mot peut donc désigner à la fois le bâtiment et son contenu, comme en français la « maisonnée », et pas seulement la « famille » (§ *k*). Est-il certain que *wḏ ḥ* « bonne santé » ne puisse avoir le sens de « salut, bien-être », sans requérir l'influence de l'hébreu (p. 272, § *b*)? N'est-ce pas dans la ligne normale de la sémantique? Le texte de XVII, 12 (p. 273, § *e*) demeure trop obscur pour que l'on puisse supposer que le mot « gouffre », n'évoquant rien à l'esprit du scribe, ait été modifié en « rivière ». Les égyptologues discuteront la nouvelle traduction proposée pour VIII, 3^b (p. 267, § *j*); il serait prématuré d'en tirer argument pour une dépendance par rapport à l'hébreu; il en est de même pour VI, 15 (p. 276, § *c*). Du sens de « protéger », ne peut-on passer facilement à celui de « garder » (p. 277, § *a*)?

A propos de VI, 14 s. (p. 275), on ne voit pas pourquoi le conseil de distribuer équitablement les portions du temple ne s'appliquerait pas uniquement aux fonctionnaires chargés de l'administration du temple. Pourquoi devrait-il s'adresser à tout venant? Le terme *din.t* est d'ailleurs très général et signifie « part ». L'allusion aux repas rituels israélites dans le temple ne s'impose pas. Il ne s'agit pas explicitement de portions de sacrifices. Le mot *p ḥ t* désignant les pains rituels offerts sur les autels des dieux et des défunts (p. 277, § *d*), il s'agirait encore dans XI, 2 s. de rentes alimentaires ou de parts distribuées aux ayants

(1) Cf. B. Couroyer, *RB.*, 1949, p. 426.
(2) Cf. *RB.*, 1954, p. 266; *VT.*, III, 1953, p. 189; *Bibl.*, XXXVI, 1955, p. 66*, n° 1207.

droit, après avoir été présentées aux statues des dieux et des défunts; ce ne sont pas des « pains de proposition », réservés aux seuls prêtres. S'il peut y avoir là quelque similitude avec le rituel israélite, on n'en peut rien tirer concernant l'origine hébraïque de ce texte d'Amenemopé; il y a bien d'autres parallèles entre les rituels égyptien et hébreu.

L'expression « serviteur de Dieu (ou du dieu?) » (VI, 16) n'implique aucunement la foi monothéiste. Le terme *nṯr* peut avoir ici, comme dans les autres « sagesses », un sens générique valable pour tous les nomes; chacun y mettait son propre dieu local, sans entrevoir un Dieu unique et personnel (1). On peut donner la même signification générale à « ton Seigneur » (XI, 3) ou à « la colère de Dieu » (XI, 5).

Beaucoup de racines sont communes à l'hébreu et à l'égyptien (c'est le problème du chamito-sémitique). L'usage de *ʿšg* (hébreu *ʿašaq*), dans VII, 17 (p. 266, § *c*) et XXI, 15 (p. 275, § *a*) n'implique aucune dépendance directe; de même, l'existence dans les deux langues de la racine *ʿrr* (ou *ʿrh*), attestée en akkadien, phénicien, sud-arabique, syriaque, etc. L'hébreu *mikmeret* (p. 269, § *e*) correspond à l'akkadien *kamāru*, *nakmāru;* il s'agit là d'une racine du sémitique commun.

Il reste bien quelques cas difficiles à expliquer. Mais ce sont des constructions syntaxiques (p. 260, § 1; 264, § *q*; 270, § *d*; 272, § *c*; 276, § *c*), et nous connaissons mal la syntaxe égyptienne. A quoi il faut ajouter l'expression « devant le soleil » (p. 271, § *c*), sémitisme évident pour É. Drioton; mais pourquoi n'aurait-on pu créer cette expression en égyptien? Enfin est signalé le sens spécial « s'arroger » de *gmy* (p. 275, § *a*); mais ce verbe est inconnu de l'hébreu et peut revêtir ici une acception particulière.

Concluons de ce rapide examen que la thèse de la dépendance d'Amenemopé par rapport à l'hébreu reste encore à démontrer, et qu'il est beaucoup plus vraisemblable que le sage israélite s'inspire de son collègue égyptien. Aux 30 « maisons » du manuel égyptien, destiné aux jeunes aristocrates et apprentis scribes, l'auteur inspiré fait correspondre, semble-t-il, 30 dits. Il rédige d'abord un préambule (XXII, 17-21) où il déclare qu'il a écrit pour son disciple 30 chapitres (2)

(1) Sur ce problème si discuté, É. Drioton a pris fermement position (*BiOr.*, XII, 1955, p. 165). Le débat reste ouvert.

(2) Le TM est altéré : *ketib* « trois jours auparavant », *qerê* « les troisièmes (sur un char) »; grec « triplement » (même confusion dans *I Chron.*, XII, 19). La plupart des critiques lisent « trente ». Au v. 21ᵇ, on peut garder le verbe *šlḥ* « envoyer » et traduire : « pour répondre avec des paroles sûres à celui qui t'envoie (comme messager) »; cf. le prologue d'Amenemopé, « pour donner la réplique à celui qui envoie (le messager) ». Les messagers étaient des scribes, sachant lire et écrire. Les ressemblances avec Amenemopé concernent les 10 premiers dits, plus le 21ᵉ (XXIV, 10-12). A partir de XXIII, 12, l'auteur du 3ᵉ recueil devient original. A

de conseils et de science; il se réfère ainsi sans ambage à son prédécesseur égyptien. Mais il s'en inspire très librement en modifiant formules et séries, selon un ordre propre, et en y introduisant le pur souffle du yahvisme prophétique, en particulier l'exhortation à la confiance en Dieu (XXII, 19) et à la crainte de Dieu (XXIII, 17; XXIV, 21), principe de la vraie sagesse.

On distingue facilement dix dits de XXII, 22 à XXIII, 11 (1). Le quatrième XXII, 28, reprend une prescription deutéronomique défendant de déplacer la borne (*Deut.*, XIX, 14; XXVII, 17); elle est répétée sous une forme plus développée dans le dixième dit (XXIII, 10-11); il y a là un repère chronologique important qui nous reporte vers la fin de la monarchie. L'infraction signalée était fréquente dans l'Orient ancien. Elle entraîne sur les inscriptions des *kudurru* babyloniens des malédictions terribles. Amenemopé en parle, lui aussi; mais le texte des *Proverbes* se rapproche davantage du *Deutéronome* et a une saveur israélite particulière (thème du *goël*, déjà dans XXII, 23). La répétition pourrait d'ailleurs s'expliquer par le désir d'arriver à 10 sentences, avant la série suivante dont le début est bien marqué par une brève introduction (XXIII, 12); il y a six dits jusqu'à XXIII, 35 (2). On discerne dix dits de XXIV, 1 à 22; cette série se caractérise par un essai d'alphabétisme, déjà discerné par Skehan (3). En voici le détail.

Aleph (XXIV, 1); *beth* (XXIV, 3), *ghimel* (XXIV, 5). On attend ensuite *daleth*, au début du v. 7; au lieu du mot insolite « corail », Skehan propose *dᵉmôt* « se taire », excellent parallèle au second stique : « Pour l'insensé, se taire, c'est la sagesse; à la porte, qu'il n'ouvre pas la bouche! » (4). Il y a un *hé* initial au v. 10; c'est en effet le cinquième dit (*hé* = cinq), car 7-9 vont ensemble (insensé); 10-12, diversement interprétés, peuvent former ce 5ᵉ dit. Un *aleph* initial figure au début du v. 13 (6ᵉ dit), du v. 15 (7ᵉ dit) et du v. 19 (9ᵉ dit), tandis qu'on remarque un *beth* initial au début du v. 17 (8ᵉ dit); or, les 7ᵉ et 8ᵉ dits parlent dans les mêmes termes de la chute du méchant (*kšl*, 16ᵇ et 17ᵇ). Enfin, il y a un *yod* initial au début du v. 21, qui est précisément

noter le contact entre XXIII, 13, et Ahiqar : « N'épargne pas la verge à ton fils, sinon tu ne pourras pas le préserver... Si je te frappe, mon fils, tu ne mourras pas, et si je t'abandonne à ton propre cœur, tu ne vivras pas » (81-82).

(1) A savoir : XXII, 22-23; 24-25; 26-27; 28; 29; XXIII, 1-3; 4-5; 6-8; 9; 10-11. A noter les doublets : XXIII, 6ᵇ et XXIII, 3ᵃ; XXIV, 14ᵇ et XXIII, 18; surtout XXII, 28 et XXIII, 10.

(2) XXIII, 13-14 (correction), 15-18 (sagesse et crainte de Dieu); 19-21 (sobriété), 22-25 (parents), 26-28 (l'étrangère), 29-35 (contre le vin).

(3) Dans *CBQ.*, X, 1948, p. 122. Voici les dix dits : XXIV, 1-2 (contre les méchants), 3-4 (sagesse, source de richesse), 5-6 (sagesse vaut mieux que force); 7-9 (l'insensé); 10-12 (rétribution), 13-14 (bonté de la sagesse); 15-16 (échec du méchant contre le juste); 17-18 (pas de vengeance); 19-20 (pas de jalousie); 21-22 (craindre Dieu et le roi).

(4) Pour la construction, cf. *Prov.*, XXI, 15.

le 10e dit de cette section (*yod* = 10). Cet essai d'alphabétisme, resté jusqu'ici assez inaperçu, doit être rapproché de celui que l'on distingue dans le psaume de Nahum (1). Nous en sommes encore à la période des tâtonnements, à la fin de la monarchie, avant la réussite des *Lamentations* au siècle suivant.

L'appendice au 3e recueil (xxiv, 23-34) est bien distingué par le titre « Ceux-ci (s.-e. « les dits », cf. xxii, 17), encore, des sages. » L'auteur du 3e recueil avertit ainsi que cette série provient d'une origine différente. Elle comprend quatre dits d'inégale longueur : 23-26 (justice), 27 (directives de travail), 28-29 (deux défenses concernant le prochain), 30-34 (la paresse). Au total, le 3e recueil des *Proverbes* comprend : 10 (xxii, 22-xxiii, 11) + 6 (xxiii, 13-35) + 10 (xxiv, 1-22) + 4 (23-34), c'est-à-dire 30 dits, exactement ce qui était annoncé dans le préambule. On ne peut attribuer au hasard les symétries ici dégagées, et la correspondance avec les 30 chapitres d'Amenemopé. Mais l'ordre interne est tout différent, et surtout l'auteur inspiré se montre profondément yahviste; il recommande comme Jérémie et le Deutéronome la confiance en Dieu et la crainte de Dieu; il nomme Yahvé (xxii, 19, 23; xxiii, 17; xxiv, 18) et, comme l'auteur du psaume xxi, parle du roi d'Israël d'une façon remarquable; c'est là aussi son dernier dit, son dernier mot, le plus important. La diatribe contre le vin (xxiv, 29-35) si développée, qui reprend d'ailleurs xxiii, 20-21, pourrait être un écho de la doctrine des Réchabites (*Jer.*, xxxv, 2 s.), ces yahvistes intransigeants. Notons aussi que le 3e recueil contient tout à la fin le terme *maḥsôr* « disette », qui est un mot deutéronomique (*Deut.*, xv, 8; cf. *Jud.*, xviii, 10, école deutéronomique). C'est aussi le dernier mot du grand recueil salomonien (xxii, 16b). Il est possible que ce dernier proverbe, comme le premier (x, 1), provienne du même cercle de scribes, vers la fin de la monarchie; ce groupe de lettrés serait responsable de la grande compilation; le premier proverbe nomme en effet le « fils sage » (cf. aussi xv, 20), expression qui figure dans xxiii, 15 et 19. Le ton du 3e recueil est très paternel (5 fois « mon fils »). De plus, x, 1 ne se relie pas à la suite, alors que 2 se relie à 3, 4 à 5, et 6 à 7. L'auteur du 3e recueil, ou son école, serait aussi responsable de la compilation du grand recueil salomonien, achevé vers la fin de la monarchie; beaucoup de proverbes de ce grand recueil, en particulier vers le milieu, reflètent la doctrine prophétique et deutéronomique (2). Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il reste que le

(1) Cf. *RB.*, 1958, pp. 328 ss.

(2) Ce bloc, qui pour Skehan (*CBQ.*, X, 1948, p. 118 s.) irait de xiv, 26 à xvi, 15, débute par le thème de la « crainte de Yahvé » et de la confiance en lui, (cf. xxii, 19; xxiii, 17;

3e recueil se place aisément sous le règne de Josias, comme le 4e est daté du temps d'Ézéchias (xxv, 1), au moins pour son début. Le groupe des scribes royaux était alors dirigé par Shaphan, promoteur de la réforme deutéronomique (*II Reg.*, xxii, 3) et grand ami de Jérémie (1). Il ne fut sans doute pas étranger à la composition du 3e recueil; sa grande érudition lui permettait d'utiliser la sagesse égyptienne d'Amenemopé, d'ailleurs aussi imitée dans certaines sentences du grand recueil (2). Les contacts relevés avec les *Ps.* xx et xxi, peut-être composés ou au moins inspirés par le grand prêtre Hilqiyya, s'expliquent dès lors très naturellement : Hilqiyya et Shaphan sont nommés *ensemble* dans *II Reg.*, xxii; ces deux personnages agissent de concert; s'ils ont écrit quelque psaume ou quelque proverbe, ils l'auront fait dans la même ambiance religieuse; il est normal que celle-ci s'exprime de façon analogue au plan littéraire.

Le règne de Josias marque donc une étape capitale dans le développement de la littérature inspirée; liturgie royale (*Ps.*, xx-xxi), liturgie pascale (*Ex.*, xv) (3), psaume prophétique (*Nah.*, i) témoignent de l'activité psalmique et lyrique des milieux lévitiques d'où sortiront bientôt la prière d'Habacuc et le *Ps.* lxi (4). En étroite union avec eux,

xxiv, 21). « Yahvé » est nommé 10 fois entre xiv, 26 et xv, 29; il y a un bloc « yahviste » de xv, 33 à xvi, 9, et ensuite un bloc sur le « roi » (xvi, 10-15), à quoi s'ajoutent d'autres sentences royales (xix, 12; xx, 2, 8, 26, 28; xxi, 1; xxii, 11). On notera la juxtaposition de Yahvé et du roi dans xiv, 27 et 28 (cf. 35). Skehan a remarqué dans cette partie que les doublets se multiplient; mais il n'est pas sûr que le compilateur veuille atteindre à un total prévu d'avance. Plus remarquable est le fait que le parallélisme antithétique, jusque-là habituel, devient plus rare. Les contacts avec le 3e recueil sont assez caractéristiques; outre la crainte et la confiance en Dieu, noter : la pesée des esprits (xvi, 2; xxiv, 12), la comparaison du miel (xvi, 24; xxiv, 13) suivie de l'usage de *laḥarit* (xvi, 25; xxiv, 14 = xxiii, 18); le paresseux et les épines (xv, 19; xxiv, 30-31); l'inutilité des nombreux conseillers (xv, 22; xxiv, 6); la borne (xv, 25; xxii, 28 et xxiii, 10); le pluriel *ibbôt* (xv, 11; cf. xvii, 3; xxi, 2; xxiv, 12). Ces deux ensembles ne doivent pas être très éloignés dans le temps. L'usage religieux de *'anawah* (xv, 33; cf. xviii, 12; xxii, 4) suggère une date non antérieure à Sophonie; de même *šeber* (xv, 4; cf. xvi, 18; xvii, 19; xviii, 12), qui se trouve 14 fois dans Jérémie, plus *Soph.*, i, 10; *Nah.*, iii, 19; *Lev.*, xxi, 19; xxiv, 20 (textes tous datés de la fin de la monarchie), est peu attesté en dehors de cette période. Il y a donc lieu de penser qu'une partie du second grand recueil (à partir de xiv, 26), dans sa forme actuelle, serait plus ou moins contemporaine du 3e recueil; l'auteur de ce dernier (ou son école) serait responsable de la compilation définitive du 2e grand recueil, achevée à la fin du vie siècle.

(1) Toute la famille de Shaphan fut l'amie de Jérémie et le protégea (*Jer.*, xxvi, 24; xxix, 3; xxxvi, 12; xl, 5 s.; xliii, 6).

(2) C'est surtout dans le bloc médian (xiv, 26 s.) que les parallèles ont été relevés. On peut y voir un nouvel indice en faveur d'une certaine communauté d'origine avec le 3e recueil qui imite de si près Amenemopé (cf. xiv, 31; xv, 3, 16-18; 24; 27; xvi, 1-3; 8-9; 11). Sur xvii, 10, cf. *RB.*, 1950, p. 331 s.; sur xvii, 27, cf. *RB.*, 1952, p. 42.

(3) La réforme de Josias chercha à restaurer l'amphictyonie israélite et à réintégrer dans le culte l'alliance du Sinaï (cf. *RB.*, 1955, p. 133). La prière d'Habacuc, après *Ex.*, xv, évoque avant tout le temps de l'Exode.

(4) Rapporté au règne de Sédécias (cf. ci-dessus). Il n'a pas été question dans cette étude d'autres psaumes dits « royaux » comme xlv et lxxii, ii et cx. De sens et de date très discutés, ceux-ci devront être examinés très en détail à la lumière des résultats déjà acquis et des parallèles significatifs, bibliques d'abord, et non-bibliques.

les scribes royaux instruisent les jeunes des classes dirigeantes en leur expliquant de grandes compilations didactiques, enrichies d'emprunts librement tirés des plus récents recueils égyptiens de sagesse. Si le yahvisme triomphe, il s'accommode d'une influence égyptienne persistante; c'est qu'il est devenu assez puissant grâce aux prophètes pour s'assimiler sans en pâtir la culture païenne.

Jérusalem, 15 août 1958. R. Tournay, O. P.

LE JOUR DE YAHVÉ DANS JOEL
(Suite) (1)

IV. — Le caractère liturgique du Premier Jour

Les aspects cultuels de la première section ont été excellemment traités par Th. Chary (2). Il examine soigneusement la situation cultuelle qu'elle met en œuvre, les termes cultuels qui y abondent, et sa structure de « lamentation communautaire ». Vu tous ces facteurs, Chary arrive à la conclusion bien fondée que « le livre de Joël est une « prophétie cultuelle », c'est-à-dire un message prophétique délivré à l'occasion d'une cérémonie au temple, et dont le genre littéraire est apparenté à celui des liturgies » (3).

Nous pouvons suivre Chary encore plus loin. Sa dernière conclusion au sujet de cette section est que ce caractère liturgique, quelque fort qu'il soit, n'est pas suffisant pour faire du livre une liturgie proprement dite. Voici la raison principale de cette conclusion : « Tout d'abord les attaches historiques précises de la première partie. La calamité de la sécheresse et des sauterelles est un fait unique, ou du moins isolé. Joël n'a certainement pas envisagé de composer une liturgie type, susceptible de servir en d'autres cas analogues » (4).

Donc le fait que cette section traite directement un événement historique particulier nous empêche de la ranger parmi les liturgies. Pour la situation que Joël envisage, supplication communautaire au temple pour détourner les sauterelles et la sécheresse, on se sent

(1) Cf. *RB.*, 1959, pp. 5-31.

(2) Th. Chary, *Les Prophètes et le Culte...*, p. 210 : « Toute la première partie (chap. I-II) présente une forte ressemblance avec les prières de plainte collective que l'on rencontre dans les Psaumes et plusieurs autres passages bibliques : *Ps.*, XLIV; LX, 1-7; *Ps.*, LXXIX; LXXX; XCIV; *II Chron.*, XX, 6-13; *Neh.*, IX; *Dan.*, IX. De part et d'autre, il s'agit d'une description douloureuse des calamités qui ont assailli le peuple. Tous les textes cités plus haut sont des liturgies, nées pour la plupart à l'occasion d'un jeûne collectif célébré au temple, selon le schéma que nous donne précisément Joël. L'allure liturgique de sa prophétie s'accentue par la présence de l'oracle classique qui, à l'issue de la plainte, vient donner au peuple l'assurance du secours divin ». Pour Pautrel (*op. cit.*, col. 1099) cette première section appartient plutôt au « genre littéraire des hymnes d'actions de grâces ».

(3) J. Trinquet dit aussi : « Ces deux chapitres relèvent du genre littéraire de la lamentation collective (cf. *Ps.*, XII, XLIV, LX, LXXIV, LXXIX, etc.; *Lam.*, I, II, IV) et, par leurs appels à des actes de culte, à la participation des prêtres (I, 13-14; II, 15-17), évoquent l'ambiance liturgique, le cadre où prenait place le chant de ces complaintes » (*BJ.*, fasc. *Joël*, p. 64).

(4) Th. Chary, *op. cit.*, p. 210.

poussé à chercher d'autres analogies, et ici encore la recherche nous conduit vers la tradition deutéronomique. Car la description de la pénitence et de la supplication du peuple (II, 12-17) suggère irrésistiblement un passage pleinement deutéronomique, qui abonde en idées et phrases caractéristiques de cette tradition ; c'est la prière de Salomon au temple (*I Rois*, VIII, 22-61), et spécialement ce passage : « Quand le pays subira la famine, la peste, la rouille ou la nielle, quand surviendront les sauterelles ou les criquets *(ḥāsîl)*, quand l'ennemi de ce peuple assiégera l'une de ses portes, quand il y aura n'importe quel fléau ou épidémie, si quelqu'un éprouve le remords de sa propre conscience et fait quelque prière ou supplication, en étendant les mains vers ce Temple, toi, écoute au ciel, où tu résides, pardonne et agis » (vv. 37-39). Inutile de souligner ici tous les rapports ; ils sont manifestes. Mais rappelons qu'en analysant la structure de cette première section, nous avons remarqué une ressemblance avec le schème deutéronomique « pragmatique » de « Péché, Châtiment, Pénitence, Délivrance ». La lamentation au temple dans Joël correspond à la 'pénitence' de ce schème. Ce qu'il ajoute à ce pragmatisme deutéronomique est que la pénitence doit prendre la forme de supplication vers le temple, exactement comme dans ce passage de *Rois*. Remarquons aussi que Joël exhorte le peuple à la pénitence en termes qui sont caractéristiques pour la tradition deutéronomique : « Revenez à moi de tout votre cœur... revenez à Yahvé votre Dieu » (*Joël*, II, 13). C'est dans la même ligne que se situe la similitude frappante entre « Est-il de votre temps survenu rien de tel, ou du temps de vos pères? Racontez-le à vos fils, et vos fils à leurs fils, et leurs fils à la génération qui suivra » (*Joël*, I, 2) et des passages dans Deutéronome comme « Interroge donc les anciens âges, qui t'ont précédé... y eut-il jamais parole aussi auguste? en entendit-on de semblable? » (*Deut.*, IV, 32). Le devoir de raconter aux générations postérieures les miracles divins opérés dans son propre temps, quoique cela se trouve aussi dans *Ex.*, XII, 26; XIII, 14, etc., est spécialement souligné dans le Deutéronome (cf. VI, 7-8, 20 ss.).

Encore un point. Pour Joël l'effet le plus terrible de la famine est que « la maison de votre Dieu est privée d'oblation et de libation » (I, 13; cf. I, 9; II, 14). C'est à cause de ceci principalement que la communauté est convoquée au deuil liturgique (I, 13-15), car « les aliments n'ont-ils pas disparu sous nos yeux, la joie et l'allégresse de la maison de notre Dieu? » (I, 16). Ce tableau rappelle, par la force même de l'antithèse, que dans le Deutéronome il est commandé à la communauté de se *réjouir* rituellement devant Yahvé aux sacrifices des prémices (*Deut.*, XII, 17-18; XIV, 22-29; XXVI, 1-3, 11). En tenant

compte des autres influences deutéronomiques, je ne peux me soustraire à l'impression que cette antithèse est voulue (1).

Finalement nous nous permettrons d'attirer l'attention sur une autre analogie. Nous avons déjà remarqué la façon curieuse dont le premier Jour de Yahvé est subitement arrêté en plein milieu justement au moment où il s'approche de son point culminant, parce que Yahvé est mû par la supplication du peuple entier, les prêtres à sa tête. Or dans *Num.*, XVII, 6-15 nous trouvons une situation semblable. Une plaie est déjà sortie de Yahvé et a commencé à frapper le peuple pécheur, quand Aaron court vers le milieu de l'assemblée, encensoir en main, et fait l'expiation pour eux. Joël a la même idée sur l'efficacité des prêtres dans une telle crise. Une plaie de Yahvé peut être arrêtée, même après qu'elle a commencé, si le prêtre est au milieu de l'assemblée afin d'intercéder pour le peuple. Cette fois-ci, c'est une idée sacerdotale plutôt que deutéronomique qu'il emprunte.

V. — L'eschatologie du second jour

Nous avons vu que, dans les étapes successives du développement de sa prophétie, Joël envisage trois périodes distinctes de l'avenir. D'abord l'avenir immédiat dans lequel les désastres du Jour des sauterelles vont atteindre leur point culminant en Juda; deuxièmement une période intermédiaire dans laquelle Yahvé restaure pour son peuple « les années qu'ont dévorées la sauterelle et la *yèlèq* » (II, 25); troisièmement une version plus ample du Jour de Yahvé, qui inclut toutes les nations du monde (III, IV). Or il me semble que, dans un contexte du Jour de Yahvé en général, le proche avenir est exprimé par des tournures comme *hinnēh yamîm bā'îm* (*Am.*, IV, 2; VIII, 11; IX, 13; *Is.*, XXXIX, 6; *Jer.*, VII, 32, etc.); l'avenir imminent ou immédiat est souvent exprimé par la tournure stéréotypée *qārôb hayôm* (*Soph.*, I, 7, 14; *Ez.*, XXX, 3; *Is.*, XIII, 6; *Abd.*, 15), tandis que, par contraste, des formules avec *'aḥărît* indiquent presque invariablement un avenir lointain qui vient à la fin d'une longue période intermédiaire. C'est ainsi que H. Wildberger, dans son intéressant examen de la formule *be'aḥărît hayāmîm*, conclut que « *'aḥărît*, même isolé, ne signifie jamais simplement l'avenir, mais toujours fin, accomplissement *(Ausgang)*. Le mot peut servir comme parallèle de mort... On le trouve comme

(1) Une autre caractéristique deutéronomique est la fréquence de l'expression *Yahvé 'Elòhékā*. Dans Jérémie, le prophète deutéronomique par excellence, elle ne figure en tout que dix fois; dans Deutéro-Isaïe seulement six fois; dans Chron., Esdr., Nehem., pas plus de treize fois. (Cf. S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, Leipzig, 1896). En Joël, elle ne se trouve pas moins de sept fois.

opposé à *rē'šît*, commencement (*Is.*, XLVI, 10)... Mais un changement décisif dans l'histoire est toujours exprimé, par lequel la domination de Dieu prendra une forme concrète, différente de celle qu'elle a dans le temps présent » (1).

Or Joël se sert de *qārôb hayôm* (I, 15; II, 2) comme formule introductoire à son premier Jour, et de *wᵉ'aḥărê-kēn* (III, 1) pour introduire son second. Les deux Jours ne pouvaient pas être mis plus fortement en contraste. Le premier est imminent, a en effet déjà commencé. Le second, qui correspond au premier, aura lieu après une longue période de restauration et de paix.

Mais quoique Joël place son second Jour certainement dans l'avenir lointain, et le distingue nettement du premier, nous n'avons pas encore établi qu'il l'envisageait comme eschatologique. En fait on a plusieurs fois contesté qu'il en fût ainsi. M. Treves dit dans son récent article : « Je ne trouve rien d'eschatologique dans le livre de Joël, à moins qu'on appelle eschatologie chaque promesse de délivrance à l'infortuné et de punition au coupable. Le « jour du Seigneur » de Joël est simplement le jour que le Seigneur choisit pour intervenir dans les choses humaines, afin de punir le mauvais et de délivrer l'opprimé » (2). Je ne puis me déclarer d'accord avec cette opinion. D'abord l'auteur ne distingue pas entre les deux Jours. Deuxièmement il est gravement injuste envers Joël de tenir que selon lui le Jour de Yahvé est « simplement le jour que le Seigneur choisit pour intervenir dans les choses humaines, afin de punir le mauvais et de délivrer l'opprimé ». Son véritable message est beaucoup moins banal.

Afin de décider cette question importante, nous devons avoir une définition claire de l'eschatologie. Celle de S. Mowinckel semble la plus complète et la plus convenable. « L'eschatologie est une doctrine ou un complexe d'idées sur les dernières choses, qui est plus ou moins organiquement cohérente et développée. Chaque eschatologie comporte sous une forme ou sous une autre une conception dualiste du cours de l'histoire, et implique que l'état présent des choses et l'ordre du monde présent viendront soudainement à terme et seront supplantés par un autre, d'une espèce essentiellement différente. En règle générale ce nouvel ordre a le caractère d'un commencement nouveau, une *restitutio ad integrum*, un retour aux origines, sans la corruption qui avait subséquemment surpassé et déformé la création originale. L'eschatologie comporte aussi la pensée que ce drame a un caractère

(1) H. WILDBERGER, *Die Völkerwallfahrt zum Zion. Jes. II 1-5* dans *Vetus Testamentum*, VII, 1957, p. 78.

(2) M. TREVES, *The Date of Joel*, dans *Vetus Testamentum*, VII, 1957, p. 150.

universel, cosmique... Il en résulte qu'il n'est pas amené par des forces humaines ou historiques ou par quelque procès immanent d'évolution. La transformation est nettement de caractère catastrophique et est amenée par des puissances surnaturelles, divines ou démoniaques (1). »

La conception du second Jour chez Joël s'accorde certainement avec les termes de cette définition. L'effusion de l'Esprit (III, 1-2), les prodiges cosmiques (III, 3-5; IV, 15-16), la punition de toutes les nations (IV, 1-14) indiquent « la fin soudaine de l'état présent des choses et de l'ordre présent du monde ». L'ère paradisiaque de la restauration d'Israël (IV, 17*b*-21) forme l'ordre nouveau « d'une espèce essentiellement différente ». Plus encore, cet ordre nouveau a clairement « le caractère d'un commencement nouveau, une *restitutio ad integrum*, un retour aux origines, sans la corruption qui avait subséquemment surpassé et déformé la création originale ». L'élimination de l'étranger hors de Jérusalem (IV, 17*b*), la sainteté renouvelée de Jérusalem, la fertilité paradisiaque montant du temple (IV, 18), le caractère final et éternel de cette nouvelle époque (IV, 20), tout cela donne à cette ère nouvelle le caractère d'une *restitutio ad integrum*. Le « caractère universel, cosmique » du changement est manifeste. Non moins clair est le fait que dans la vision de Joël cela « n'est pas amené par des forces humaines ou historiques ou par quelque procès immanent d'évolution. La transformation est nettement de caractère catastrophique, et est amenée par des puissances surnaturelles et divines... ». Donc les éléments de ce second Jour de Yahvé correspondent exactement et en détail aux termes de cette définition de l'eschatologie. *A fortiori* les observations déjà citées de Wildberger, concernant le caractère final des formules avec *'aḥărît*, se vérifient dans cette section de Joël. Une définition de Hölscher lui convient également : « La représentation de ce grand drame du temps final par lequel se termine le temps du monde et commence un nouveau temps éternel du salut (2). » Sans aucun doute le second Jour est eschatologique dans le sens le plus plein du mot.

Mais d'où provient cette eschatologie? D'abord Joël a transposé le thème du Jour de Yahvé du plan historique au plan eschatologique. Nous l'avons déjà vu. Pourtant il ne refond pas simplement sa première prophétie. Ce ne serait pas en accord avec le reste de sa pensée telle que nous l'avons analysée, s'il produisait maintenant d'un coup

(1) S. Mowinckel, *He that Cometh*, Oxford, 1956, pp. 125-126.
(2) G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, 1925, p. 3.

une eschatologie pleinement développée, sans autre source d'inspiration. Examinons encore la phrase (déjà notée) : « Vous saurez ... que je suis Yahvé votre Dieu » (II, 27 ; IV, 17), qui se distingue par sa position et par le fait qu'elle est répétée une seconde fois. Cette expression est très caractéristique d'Ézéchiel. De plus, les idées de Yahvé qui revient au milieu de son peuple (*Ez.*, XLIII, 7, etc. ; cf. *Joël*, II, 27 ; III, 5 ; IV, 16-17), qui le rassemble des pays étrangers (*Ez.*, XX, 34, etc. ; cf. *Joël*, IV, 2), qui du milieu de lui manifeste sa gloire aux Gentils (*Ez.*, XXVIII, 22, etc. ; cf. *Joël*, IV, 15-17), qui attire ces Gentils vers Jérusalem comme une armée hostile (*Ez.*, XXXVIII-XXXIX ; cf. *Joël*, IV, 9-14), qui renouvelle la fertilité du pays entier par un fleuve surgissant du temple (*Ez.*, XLVII, 1-12 ; cf. *Joël*, IV, 18-21), ces idées sont toutes des éléments majeurs dans les prophéties de bonheur d'Ézéchiel. En réalité l'eschatologie de Joël est substantiellement une reprise des thèmes principaux d'Ézéchiel, et la nouvelle ère que son second Jour doit inaugurer est en effet l'ère eschatologique d'Ézéchiel (1).

Pour juger de la signification des détails dans cette seconde section, on doit tenir compte des séries d'antithèses entre Israël et les Gentils qui la dominent. Nous mettons ces antithèses dans le schème suivant :

	Israël	Gentils
A.	*Avant le Jour.* Effusion de l'Esprit (III, 1-2).	Prodiges effrayants, et la voix divine (III, 3 ; IV, 15-16*a*).
B.	*Le Jugement.* Ce qu'Israël a souffert des Gentils (IV, 3-5).	Yahvé affligera les Gentils avec les mêmes souffrances (IV, 6-8).
C.	*Pendant le Jour.* Refuge à Sion pour tous ceux qui invoquent le nom de Yahvé (III, 5 ; IV, 16*b*).	Destruction, dans la vallée, des Gentils qui arrivent pour lutter contre Yahvé (IV, 13-19).
D.	*Après le Jour.* Fertilité de Sion et de Juda (IV, 18).	Désolation d'Édom et de l'Égypte (IV, 19).

L'effusion de l'Esprit (III, 1-2) est probablement le passage le plus fameux et le plus original dans Joël. A ce point aussi une tradition longue et compliquée forme l'arrière-plan de sa pensée. L'esprit de Dieu a une force créatrice (*Gen.*, I, 1) et vivificatrice (*Gen.*, II. 7 ; *Ps.*, XXXIII, 6 ; CIV, 29-30 ; *Ez.*, XXXVII, 5-6) ; il donne aux Juges une force et une sagesse guerrières (*Jg.*, III, 10 ; VI, 34 ; XI, 29). L'exemple classique ici est la saisie de Saül (*I Sam.*, X, 10). Dans ce passage l'esprit se manifeste aussi dans la gesticulation, le délire, et l'extase contagieuse de la bande de prophètes. C'est l'esprit qui donne le discer-

(1) Cf. les conclusions importantes de Chary sur ce point : *op. cit.*, pp. 215, 216.

nement aux « anciens » de Moïse (*Num.*, XI, 17, 25-26). Enfin il suscite les prophètes proprement dits (*II Sam.*, XXIII, 2 (David); *II Rois*, II, 9 (Élie); *Mich.*, III, 8; *Is.*, XLVIII, 16; LXI, 1; *Zach.*, VII, 12; *II Chron.*, XV, 1; XX, 14; XXIV, 20), tandis que les faux prophètes suivent leur propre esprit (*Ez.*, XIII, 3) (1). Remarquons maintenant dans cet ensemble les éléments que Joël reprend. Premièrement les effets de l'esprit selon lui, songes, visions et prophéties (III, 1) rappellent, dans une certaine mesure « l'extase contagieuse » du prophétisme primitif, tel qu'on l'a vu dans *I Sam.*, X, 10. Nous sommes ici d'accord avec Robinson en ce que « la prophétie extatique était dans les temps anciens un signe de la présence de Dieu » (2). Deuxièmement la communication de l'esprit de Moïse aux soixante-dix dans *Num.*, XI, 17, 25 constitue un autre exemple de la prophétie « en masse » que Joël envisage. En rapport avec ce dernier épisode rappelons-nous la réponse de Moïse aux protestations de Josué : « Ah! puisse tout le peuple être prophète, Yahvé leur donnant son esprit! » (*Num.*, XI, 29.) Weiser a probablement raison quand il suggère à propos de Joël : « Ainsi semble être accompli par l'effusion de l'esprit ce qui dans *Num.*, XI, 29 est prononcé comme désir pieux et idéal (3). » Mais à la base de ces autres connotations dans la pensée de Joël est la fonction de l'Esprit créateur-vivificateur. « Je répandrai mon Esprit sur toute chair » (III, 1). L'esprit donne la cohésion et la force à la chair qui est en soi faible et désemparée. Ainsi E. Jacob explique : « Toujours dans l'Ancien Testament la chair est ce qui distingue qualitativement l'homme de Dieu, non pas dans le sens d'un dualisme matière-esprit, mais d'une opposition entre la force et la faiblesse » (4). (Cf. *Gen.*, VI, 3; *Is.*, XXXI, 3; XL, 6; XLIX, 26; *Jer.*, XII, 12; XVII, 5; XXV, 31; XXXII, 27; XLV, 5; *Ez.*, XXI, 4; *Ps.*, LVI, 5; LXV, 3; LXXVIII, 39; CXLV, 21; *II Chron.*, XXXII, 8). Pour la terminologie de Joël, *'ešpôk 'et-rûḥî 'al-kol-bāśār*, les expressions les plus proches et les plus éclairantes sont *...kol-bāśār 'ăšer-bô rûaḥ ḥayîm* (*Gen.*, VI, 17 P), et *'Élōhê hārûḥōt lᵉkol-bāśār* (*Num.*, XVI, 22; XXVII, 16 *(bis)* P). Alors le Dieu qui détruit « toute chair ayant souffle de vie » pendant le Déluge est « le Dieu des esprits qui animent toute chair », qui pardonne au peuple pécheur à l'intercession de Moïse et d'Aaron pendant la marche dans le désert, et qui donne à Josué le charisme de l'Esprit pour le faire « Pasteur du troupeau ». Ce dernier épisode est particulièrement inté-

(1) Cf. *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1956, p. 1000 (Note sur *Is.*, XI, 2).
(2) T. H. Robinson, *HAT.*, 14, Tübingen, 1938, p. 66.
(3) A. Weiser, *ATD.*, 24. Göttingen, 1949, p. 103; cf. aussi Th. Chary, *op. cit.*, p. 214.
(4) E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 129.

ressant parce qu'il montre le rapport qui existe entre le don de la vie et le don d'un charisme. La formule « Dieu des esprits qui animent toute chair » est proprement le titre de Dieu, maître de vie. Or c'est Yahvé précisément sous ce titre qui donne l'esprit à Josué. Le don surnaturel de l'esprit en charisme est une extension, une *intensification miraculeuse*, du don naturel du même esprit en vie. C'est cette idée que l'eschatologie post-exilique reprend. Pour Ézéchiel la vie renouvelée de l'eschatologie est la résurrection d'Israël, mort pendant l'Exil (*Ez.*, XXXVII, 11). « Je vais faire entrer en vous l'esprit, et vous vivrez » (XXXVII, 5). « Je répandrai mon Esprit sur la maison d'Israël » (XXXIX, 29). Ézéchiel reprend et développe, peut-être, le passage liturgique d'Osée : « Après deux jours il nous rendra la vie, le troisième jour il nous relèvera, et nous vivrons en sa présence » (*Os*, VI, 2). Mais pour Joël cette vie renouvelée est encore plus; c'est cette même vie dans l'esprit, *miraculeusement intensifiée*, qui se manifeste maintenant dans une exubérance charismatique de songes, de visions et de prophéties.

De même façon l'universalisme de l'effusion de l'esprit dans Joël n'est pas absolument original. (Voir le passage déjà cité d'*Ézéchiel*, XXXIX, 29 : « Je répandrai mon esprit sur la maison d'Israël ») (1). Mais chez lui cette idée s'est *intensifiée*. « La maison d'Israël » devient pour lui : « Vos fils et vos filles... vos vieillards... vos jeunes gens... les serviteurs et les servantes » (III, 1-2). D'où vient cette intensification? Remarquons d'abord que la description de la communauté par une série de couples antithétiques, comme ici, est un trait que Joël emprunte certainement à la tradition deutéronomique (Cf. *Deut.*, V, 14, 21; XII, 12, 18; XVI, 11, 14; XXXII, 25, etc). Ainsi « ...vieillards... enfants à la mamelle... époux ...épousée... » (*Joël*, II, 16) semble reprendre « jeune homme... jeune fille... enfant à la mamelle... vieillard chenu... » (*Deut.*, XXXII, 25) du Cantique de Moïse. La formule « Vos fils et vos filles... les serviteurs et les servantes » (*Joël*, III, 1-2) se trouve cinq fois dans le Deutéronome. La première fois, c'est dans le commandement du sabbat au Décalogue : « Tu n'y feras aucun ouvrage, toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante... », et ensuite, avec une insistance propre à la recension deutéronomique : « Ainsi comme toi-même ton serviteur et ta servante... » (*Deut.*, V, 14.) Notons ici que l'insistance sur la classe des serviteurs se retrouve dans *Joël*, III, 2. « *Même* sur les serviteurs... » Donc c'est à la recension deutéro-

(1) Cf. O. Procksch, *Jesaia I*, Leipzig, 1930, p. 415 : « Der Geist als Gesamtbesitz der Gemeinde tritt sonst immer in nachexilischen Schriften hervor (*Ez.*, XXXVI, 22 ss.; *Hag.*, II, 5; *Zach.*, IV, 6; VII, 12; cf. VI, 1 ss.; *Is.*, LXIII, 10 ss.; *Neh.*, IX, 20) ».

nomique plutôt qu'au passage parallèle d'*Exode*, xx, 10, que Joël emprunte cette formule. Les quatre autres fois (*Deut.*, xii, 12, 18; xvi, 11, 14), la formule se trouve dans le contexte des assemblées cultuelles au sanctuaire central pour les grandes fêtes de l'année. Alors comme description de la communauté d'Israël, elle est la formule la plus solennelle, la plus consacrée possible. Elle provient originalement, selon cette tradition, de la bouche de Yahvé même dans sa révélation au Sinaï, et ensuite elle s'associe spécialement aux rassemblements liturgiques de la communauté autour de sa demeure. C'est cette conception de la communauté idéale deutéronomiste que Joël reprend pour son eschatologie. Chaque membre de la communauté d'Israël, jusqu'au plus humble, est *sacré*, parce qu'en rapport direct avec Yahvé dans sa demeure. C'est cela que signifient les manifestations de l'esprit dans les serviteurs et les servantes, ainsi que dans les vieillards et les jeunes gens, les fils et les filles.

Par contraste, dans sa conception de la demeure même de Yahvé à Sion, Joël se sépare assez nettement de la tradition deutéronomique. L'idée deutéronomique sur ce point est bien expliquée comme suit par W. Eichrodt : « C'est l'école deutéronomique qui réfère la présence active de Dieu dans le lieu saint au fait que son Nom y demeure, et qui remplace ainsi l'idée païenne de demeure par une nouvelle idée selon laquelle l'acte autonome de révélation du Dieu élevé au-dessus de tous les cieux est mis en harmonie avec le désir profond de la proximité réelle de Dieu » (1). Voilà un résumé très juste de ce qu'on a appelé la *Schem-Theologie* de l'école deutéronomique (2). Dans sa *Kabod-Theologie* la tradition sacerdotale nous offre une conception bien différente, et c'est celle-ci que suit Joël. Selon cette tradition Yahvé, tout en restant transcendant dans les cieux, se rend présent à son peuple au moyen de son *kabod;* c'est-à-dire que sa nuée théophanique, conçue comme manifestation de sa gloire, descend sur le saint lieu et l'occupe. D'abord cette présence est très intermittente. Le

(1) W. Eichrodt, *Theol. A. T.*, I. Berlin, 1948, p. 44.

(2) Cf. G. von Rad, *Deuteronomiumstudien*, Göttingen, 1948, pp. 25 ss., sous le titre « Die deuteronomische Schem-Theologie und die priesterschriftliche Kabod-Theologie ». Cf. aussi E. Jacob, *op. cit.:* « Selon Ézéchiel le *kabod* n'est pas seulement la manifestation de Dieu sous une forme concrète, il s'identifie avec lui... Comparant le concept de gloire chez P et chez Ézéchiel, nous pouvons dire que pour ce dernier elle est une présence permanente destinée à exprimer la liberté de Yahweh, maître du monde et de l'histoire, alors que le premier veut mettre en lumière la réalité de la venue de Yahweh, soit pour le salut, soit plus souvent pour annoncer le châtiment de ceux qui sont rebelles à sa volonté, p. ex. *Num.*, xvi, 42; *Lev.*, x, 1-3 » (p. 65). Et sur la *Schem-Theologie :* « Le *shem*, dans la théologie deutéronomique, est un essai de donner à la foi au *deus revelatus* une expression permanente : par son nom Yahweh habite dans le Temple et ne le quittera que par la destruction de celui-ci (cf. *Jer.*, vii, 12). Le *shem* devient alors une véritable hypostase... » (p. 67).

kabod divin ne descendait sur la Tente de Réunion dans le désert qu'« au moment où Moïse y entrait » (*Ex.*, XXXIII, 9). Ensuite à cause d'une certaine combinaison de deux objets originellement distincts dans l'histoire, et d'une certaine fusion des deux traditions dans la narration, la Tente de Réunion s'identifie avec la Demeure *(miskan)*, et dorénavant la présence de Yahvé devient plus continue. « La nuée couvrit la Tente de Réunion, et la gloire de Yahvé remplit la Demeure » (*Ex.*, XL, 24). Passons maintenant au récit de la construction du Temple (*I Rois*, VI, 15-IX, 25). Ici nous trouvons ce qui est, en effet, une fusion des deux grandes traditions deutéronomique et sacerdotale. D'une part le temple est « ce Temple que j'ai consacré à mon Nom » (*I Rois*, IX, 7; cf. VI, 19; VIII, 16, etc.) C'est là la *Schem-Theologie* deutéronomique. Le temple devient « le lieu choisi par Yahvé pour y placer son Nom et l'y faire habiter » (*Deut.*, XII, 5). D'autre part nous rencontrons ici la nuée du *kabod* de Yahvé qui descend encore une fois et « remplit le temple » (*I Rois*, VIII, 10-13). C'est donc la *Kabod-Theologie* sacerdotale. Mais à ce point il y a un nouveau développement très important. Pour cette tradition le temple devient « une demeure où tu résides *à jamais* » (VIII, 13). Alors, quoique Yahvé reste toujours transcendant et illimité, sa présence dans le temple par le moyen du *kabod* devient pour la première fois fixée et permanente. Enfin les dernières étapes qui nous intéressent dans le développement de cette *Kabod-Theologie* sont à trouver chez Ézéchiel. Dans ce qui est l'apogée de sa prophétie de malheur contre Israël, il nous montre le *kabod* de Yahvé qui quitte le temple (X, 18-22). Ensuite, dans le passage correspondant de son eschatologie, nous voyons le retour du *kabod.* « Et voici que le *kabod* du Dieu d'Israël arrivait du côté de l'orient. Un bruit l'accompagnait, semblable au bruit de grandes eaux, et la terre resplendissait de sa gloire... » (XLIII, 2.) « On me dit : « Fils d'homme, c'est ici le lieu de mon trône, le lieu où je pose la plante de mes pieds... J'y habiterai au milieu des enfants d'Israël, à jamais » (XLIII, 7). Ce qui est nouveau ici, c'est l'annonce : « C'est ici le lieu de mon trône, le lieu où je pose la plante de mes pieds. » La présence de Yahvé dans le temple devient ici plus immanente, plus personnelle que jamais.

C'est cette idée intensifiée de la présence de Yahvé dans le temple qu'on trouve à l'arrière-plan de l'eschatologie de Joël. Dans la même ligne de la *Kabod-Theologie* se situe naturellement l'idée du temple comme refuge et forteresse pour les justes d'Israël. « Mais Yahvé sera pour son peuple un refuge, une forteresse pour les enfants d'Israël! Vous saurez alors que je suis Yahvé, votre Dieu, qui habite à

Sion, ma montagne sainte! » (*Joël*, IV, 16-17) (1). Déjà dans la période pré-exilique on trouve : « il me donne en sa hutte un abri au jour de malheur; il me cache au secret de sa tente... » (*Ps.*, XXVII, 5) et « Car tu es pour moi un abri, une tour forte devant l'ennemi. Qu'à jamais je loge sous ta tente et m'abrite au couvert de tes ailes! » (*Ps.*, LXI, 4-5). Encore dans le poème pré-exilique d'*Is.*, IV, 2-3, avec son addition post-exilique (vv. 4-6) on retrouve sur ce point exactement le même ensemble d'idées que dans Joël; ainsi : la fertilité miraculeuse de la terre (*Is.*, IV, 2; *Joël*, IV, 18), la sainteté (*Is.*, IV, 3; *Joël*, IV, 17) des « rescapés et des survivants... à Sion et à Jérusalem » (*Is.*, IV, 2*b*-3*a*; *Joël*, III, 5), la mission de l'esprit (*Is.*, IV, 4*b*; *Joël*, III, 1), la réunion des fidèles à Sion, et le retour de la nuée et le feu théophanique de l'Exode (*Is.*, IV, 5; *Joël*, III, 3, 5). Enfin remarquons ce passage : « Car au-dessus de tout, le *kabod* sera un dais et une tente pour faire ombre le jour contre la chaleur, et servir de refuge et d'abri contre la pluie et l'orage » (*Is.*, IV, 5*b*-6). C'est là l'idée que Joël reprend de la présence de Yahvé à Jérusalem pendant l'ère eschatologique, et sa dérivation de la *Kabod-Theologie*, telle que nous l'avons tracée, est manifeste.

Par contre « Tous ceux qui invoqueront le Nom de Yahvé seront sauvés » (*Joël*, III, 5) est un exemple de la *Schem-Theologie* qui, nous l'avons vu, s'associe plutôt à la tradition deutéronomique. Dans la même ligne deutéronomique est le thème de la *lex talionis* appliquée aux oppresseurs Gentils d'Israël. Déjà dans le Cantique de Moïse nous trouvons : « Car il vengera le sang de ses serviteurs, il rendra la pareille à ses adversaires, il paiera de retour ceux qui le haïssent, et purifiera la terre de son peuple » (*Deut.*, XXXII, 43). Dans *Jer.*, L, le thème est associé au temple. Dans vv. 4-5 il dépeint la pénitence et la supplication vers Sion du peuple affligé. Ensuite il s'agit de la fureur de Yahvé contre Babylone : « C'est la vengeance de Yahvé! Vengez-vous d'elle! Faites-lui comme elle a fait! » (L, 15) et ensuite : « Fuyards et rescapés du pays de Babylone viennent annoncer dans Sion la vengeance de Yahvé notre Dieu » (vv. 28-29), et dans LI, 11 : « C'est la vengeance de Yahvé, la vengeance de son Temple. » Les idées formu-

(1) Cf. CHARY, *op. cit.*, p. 214 : « Par ailleurs la structure cultuelle de la communauté est clairement affirmée en *Joël*, IV, 17, où Yahweh déclare habiter en Sion, au milieu d'une cité sacralisée et possédant tout entière la sainteté du sanctuaire. Joël reprend là un thème déjà bien répandu, *Ez.*, XLIII, 12; *Is.*, LII, 1; *Nah.*, II, 1; *Abd.*, 17; *Zach.*, IX, 8; XIV, 21, en même temps qu'il oriente vers une vision de l'Apocalypse où nous apparaît la cité sainte, absolument pure, qui n'a plus besoin de temple parce que le Seigneur lui-même en est le temple : *Apoc.*, XXII, 22. Joël a certainement poussé cette conception plus loin que les autres prophètes cités plus haut. Entre son affirmation et celle de l'Apocalypse il ne reste qu'une faible distance à franchir. »

lées ici en rapport avec un événement historique sont reprises dans un autre contexte historique dans Abdias, qui semble avoir directement influencé Joël (1). C'est dans Abdias que cette idée du talion contre les Gentils est associée au Jour de Yahvé. « Car il est proche le Jour de Yahvé, contre tous les Gentils! Comme tu as fait, il te sera fait : tes actes te retomberont sur la tête » (*Abd.*, 15), tandis que « Sur le mont Sion il y aura des rescapés » (*Joël*, III, 5) semble avoir été emprunté verbalement à *Abdias*, 17. Dans *Joël*, IV, 2-8 et spécialement dans IV, 4, ce thème est repris dans un contexte pleinement eschatologique.

Alors c'est au centre même de l'orage qui entoure Yahvé juge-vengeur, que l'Israël eschatologique cherche et trouve son abri, sa paix et sa félicité.

VI. — Le motif de l'armée qui marche contre Jérusalem

Nous avons vu qu'aux origines de la doctrine du Jour de Yahvé se trouve l'idée de la sainteté de Yahvé. Yahvé est saint : Israël a fait alliance avec lui. Toute la doctrine part de ce fait miraculeux. Mais la doctrine de l'armée qui marche contre Jérusalem est basée sur une idée différente; non pas « Yahvé est saint », mais « Yahvé est Seigneur ». C'est-à-dire Yahvé *utilise* la nature, *utilise* l'histoire pour réaliser sa volonté, à l'égard d'Israël, soit pour le punir, soit pour le sauver.

Les deux plus anciens prophètes du canon, Osée et Amos, présentent les exemples les plus clairs des deux différents points de vue. Osée, d'un bout à l'autre de sa prophétie, est exclusivement — voire mystiquement — préoccupé du rapport qui existe entre Yahvé et Israël. La force de son message réside dans le terrible contraste entre la sainteté de Yahvé et la luxure d'Israël. Yahvé est l'amant passionné d'Israël : Israël, son épouse adultère. Le reste de l'univers n'est mentionné que dans la mesure où il touche à cette relation. Par contre, pour Amos, Yahvé est « ...lui qui a formé les montagnes et créé le vent... » (IV, 13), « ...qui a fait les Pléiades et Orion, qui change les ténèbres en aurore et le jour en une nuit obscure. Il appelle les eaux de la mer et les répand sur la face de la terre » (V, 8). Amos voit Yahvé

(1) *Abdias*, 17 se trouve dans la section additionnelle de 15*ab*, 17, 21, qui « contient la notion post-exilique du Jour de Yahvé ». On n'y rencontre pas « la trace de fautes nationales à expier (cf. *Mal.*, III, 2) ni celle d'un Messie. Les Judéens sont installés en Juda (16); ils ne possèdent ni Éphraïm, ni Samarie, ni Galaad (19-20). Beaucoup sont encore en exil (20). On pense à la situation de Juda vers 450... Cette 2e section se situe avant Joël... ». J. Trinquet, *Comm.* sur Abdias dans *La Bible de Jérusalem*, Fasc. 27, 1953, p. 49.

comme maître du monde, qui se sert des forces qu'il a créées pour punir Israël. L'idée sur laquelle il s'appuie — et il est le premier des prophètes du canon à la formuler explicitement — est l'idée de la seigneurie de Yahvé. Pour cette raison, c'est dans Amos que nous trouvons les premiers exemples du thème de l'armée qui arrive d'un pays lointain. « Eh bien! je vais, moi, susciter contre vous, maison d'Israël, — oracle de Yahvé Dieu Sabaot — une nation qui vous opprimera... » (VI, 14; cf. III, 11.) Remarquons le caractère volontairement vague de cette armée : « une nation » (VI, 14), « un adversaire » (III, 11). Pour Amos, il n'importe ni quelle est cette nation, ni d'où elle vient. Ce qui lui importe est seulement le fait qu'elle appartient à Yahvé. Un peu plus tard, dans le Livre de l'Emmanuel (*Is.*, VI-XI), le thème s'est reformulé en fonction de la crise contemporaine, et « l'armée » s'identifie avec les Assyriens. « Assur, bâton de ma colère » (*Is.*, X, 5). Mais cela est une exception. D'habitude l'armée reste anonyme. Ce qui est souligné, c'est le caractère extraordinaire de son origine. Dans *Is.*, V, 26 elle devient « une nation lointaine » qui arrive « des extrémités de la terre ». Comme l'instrument de la colère de Yahvé elle est imprévisible, incontrôlable, épouvantable. Quant à son origine, Amos en parle de façon négative, dans une imprécision volontaire, tandis qu'Isaïe l'exprime de façon positive en la faisant venir « des extrémités de la terre », c'est-à-dire du monde du mystère et du « tout autre », loin du monde profane connu d'Israël. En ce point nous rejoignons l'idée de sainteté, car « ce qui est 'tout autre' par rapport au profane » forme probablement l'élément principal de l'idée de sainteté chez les Israélites (1). Alors Isaïe pense « l'armée » non pas seulement comme assujettie à l'autorité de Yahvé, mais en même temps comme participant à sa sainteté (2). On trouve un développement ultérieur de la même idée dans le thème de « l'armée qui arrive du Nord ». « Voici qu'un peuple arrive du pays du Nord, une grande nation s'anime aux confins du monde » (*Jer.*, VI, 22). Parmi les exemples les plus anciens du thème on a *Is.*, X, 28-32, où l'on trace une route symbolique pour l'envahisseur, de Rimmon dans le Nord à Nob qui surplombe Jérusalem. Mais celui qui met ce thème le plus en œuvre est certainement Jérémie : cf. I, 13-15; IV, 6; VI, 1, 22; X, 22; XIII, 20; XV, 12; XXV, 9, 26; XLVI, 20, 24; XLVII, 2; L, 3, 9, 41; LI, 48 (3).

(1) Cf. S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, Göttingen, 1953, p. 32 : « Das Heilige ist das was 'ganz anders' ist als alles andere... ».

(2) Cf. H. FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger*, Lund, 1945, p. 35.

(3) Cf. P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig, 1928, p. 58 : « Jérémie ne veut pas décrire un ennemi précis, politiquement bien défini. De Yahvé il a reçu le message qu'une force

Cette idée que l'envahisseur va arriver du Nord dérive en partie des circonstances historiques, en partie de l'influence de la mythologie cananéenne. Dans la réalité historique, le nord était le côté où la défense de Jérusalem était la plus faible, et en même temps celui par où les envahisseurs, Assyriens en particulier, attaquaient d'habitude. D'après la mythologie, le nord était aussi la résidence des dieux cananéens. Ainsi, parmi les commentateurs, Robinson fait dériver le concept de l'ennemi du nord des « mythes anciens qu'Israël avait repris, qui parlaient d'une montagne où Dieu demeurait (*Is.*, XIV, 13; *Ps.*, XLVIII, 3), d'où venait Gog (*Ez.*, XXXVIII, 6, 15; XXXIX, 2) et d'où le désastre menaçait (*Jer.*, I, 14; IV, 6, VI, 1) » (1). Kapelrud le suit ici et compare l'idée du nord au lieu de la demeure de Baal dans les textes de Ras-Shamrā (2). Weiser aussi suggère que l'expression est dérivée « aus einer mehr mythisch-apokalyptischen Vorstellungswelt » (3).

Ce thème de l'envahisseur appelé pour fouetter Israël, nous venons de le suivre depuis ses origines dans la conception de la domination de Yahvé jusqu'à sa formulation plus développée comme « l'ennemi du Nord » ou « l'ennemi du lointain ». Yahvé maître de l'histoire utilise des armées historiques pour punir Israël, et elles attaquent celui-ci du côté le plus vulnérable. Il y a là un réalisme intense. Mais pour exprimer la férocité et l'*other-worldliness* de l'envahisseur, les prophètes font volontiers appel à la rhétorique de la mythologie païenne. Ainsi « l'ennemi » possède à la fois la réalité d'un fait historique et l'horreur d'un phénomène mythologique.

Étudiant ce thème à un stade plus évolué, H. Gressmann distingue dans la pensée prophétique deux « schèmes » (comme il les appelle), c'est-à-dire deux cadres généraux où peuvent se ranger tous les ennemis historiques d'Israël. Voici le premier schème : « Le schème habituellement appliqué comporte que Yahvé convoque une armée étrangère pour perdre Israël et Juda. Peu importe au schème le peuple qui est en question. Chaque fois qu'un danger historique se présente

guerrière du nord fera invasion. Il ne sait pas et ne veut pas en savoir plus. » On doit noter que cette opinion s'accorde très bien avec l'idée de Gressmann d'un schème flexible et transférable. (Cf. p. suiv., n. 1.) A. Weiser (*Jeremia, ATD.*, Göttingen, 1952, p. 16) a en substance la même opinion sur ce point que Volz : il est impossible d'identifier exactement l'ennemi du Nord. A. Welch (*Jeremiah, A Study*, Oxford, 1928, pp. 97-131) montre bien comment 'le Nord' dans de semblables contextes a perdu sa signification locale, et il apporte comme exemple *Ez.*, IX, 2 où l'on parle de messagers du Jugement venant du Nord, « quoique le Nord magnétique n'ait pas de rapport avec son attente... ».

(1) T. H. ROBINSON, *op. cit.*, p. 64.

(2) A. KAPELRUD, *Joel Studies*, Uppsala, 1948, p. 100 ss.

(3) A. WEISER, *op. cit.*, p. 100.

aux yeux du prophète, le contenu du schème varie selon la situation politique du moment » (1). C'est dans le cadre de ce premier schème que Joël monte son armée de sauterelles. Comme les Assyriens et Égyptiens d'antan, comme les Babyloniens, Perses et Grecs de plus tard, et comme l'ennemi du Nord de Jérémie, l'armée de Joël est l'ennemi dont Yahvé s'accompagne pour punir en son Jour Israël pécheur.

Voici maintenant le second schème. « A côté de ce premier schème, selon lequel des peuples viendront et détruiront Israël, s'en trouve un second, selon lequel des peuples viendront et périront devant Jérusalem (2). » Gressmann indique comme caractéristique pour ce second schème qu'il est d'habitude appliqué à une multitude de nations ou à toutes les nations du monde. Cf. *Mich.*, IV, 11 ss.; *Soph.*, III, 8 ss.; *Ez.*, XXXVIII-XXXIX; *Is.*, LXVI, 18 ss.; *Zach.*, XII, 3 ss. Or dans l'armée des Gentils de la seconde section de Joël (IV, 9-12), nous rencontrons ce schème dans la forme la plus stéréotypée.

Considérons maintenant les caractéristiques de la première armée, celle des sauterelles. Comme on l'attendrait, elles sont assez traditionnelles. La description de sauterelles sous les traits d'une invasion armée (II, 3-9) est fréquente dans la littérature profane (3). La com-

(1) H. GRESSMANN, *Der Ursprung der isr.-jüd. Eschat.*, Göttingen, 1905, p. 174.

(2) H. GRESSMANN, *op. cit.*, p. 177.

(3) Une question d'une importance fondamentale se présente ici : Ces sauterelles sont-elles *naturelles* et *réelles* ou *surnaturelles* et *imaginaires?* La seconde interprétation a été soutenue très clairement par Gressmann (*op. cit.*, pp. 90-94) et plus récemment par Fredriksson (*op. cit.*, pp. 30-31). Tous les deux concèdent que les images s'adaptent bien à des sauterelles naturelles mais, comme conclut Fredriksson : « Plusieurs expressions servant à décrire l'armée montrent que le prophète avait en vue une armée, à la tête de laquelle Yahvé devait marcher comme chef au jour du jugement du monde... C'est évidemment un peuple surnaturel que Yahvé introduit au jour du jugement, et qui est envisagé comme les peuples victorieux qui venaient du Nord » (p. 31). Néanmoins la majorité des commentateurs récents adoptent l'opinion contraire. Joël a décrit un vol de sauterelles naturelles, qui se présentait à lui, comme l'armée du lointain (Robinson, Kapelrud, Weiser, etc.). En particulier J. A. THOMPSON (*Joel's Locusts in the Light of Near Eastern Parallels, JNES.*, XIV, 1955, pp. 52-55), après avoir examiné de près des descriptions de sauterelles dans des textes profanes du Proche-Orient, conclut que Joël visait des sauterelles naturelles. On trouve souvent, dit-il, les sauterelles comparées à des armées, et des armées comparées à des sauterelles, mais « *jamais* les sauterelles ne sont le symbole des armées » (p. 52). Et plus loin : « Une des raisons pour lesquelles on interprète les sauterelles comme surnaturelles a été la description poétique et hyperbolique de Joël, ainsi que les comparaisons des sauterelles au lion (I, 6) et au cheval (II, 4)... (mais) des parallèles, dont quelques-uns sont plus fleuris que le langage de Joël, nous donnent le droit de supposer que le prophète ne décrit pas non plus des insectes surnaturels au moyen de ses figures poétiques » (p. 53). Encore : « L'opinion que les sauterelles de Joël sont littéralement des insectes a été fondée par des observations modernes de sauterelles et de fléaux de sauterelles » (p. 53). D'ailleurs il faut remarquer l'expression : « ...la sauterelle et le *yèlèq*, le *hasil* et le *gazam*, ma grande armée que j'avais envoyée contre vous » (II, 25). Il semble impossible de supposer que l'armée signifie ici autre chose que littéralement les vols de sauterelles précédemment décrits au ch. I, dans les différents stades de leur développement. (Cf. SELLERS, *Stages of the Locust in Joel, AJSL.*, LII, 1935-1936, pp. 81-85, et I. AHARONI, *Mélanges*, dans la *Revue Biblique*, 1939, p. 240.) Or, quelle signification

paraison des sauterelles avec les chevaux (II, 4) est également courante (1). L'image du lion qui dévore (I, 6) rappelle en particulier *Jer.*, IV, 6-7 : « Car c'est le malheur que j'amène du Nord, une immense catastrophe; le lion est monté de son fourré... » (cf. aussi *Am.*, III, 12; *Jer.*, II, 15; V, 6; XLIX, 19). Mais *l'ensemble* des images de Joël se trouve aussi dans *Is.*, V, 28*b*-30 : « Les sabots de ses chevaux sont comme de silex... son rugissement est celui d'une lionne... Grondement contre lui ce jour-là, comme le grondement de la mer. On regarde le pays : ténèbres, angoisse, et la lumière s'enténèbre dans l'ombre. » Ici il s'agit de l'une des invasions des Assyriens. Ces images d'une armée de cavaliers envahisseurs sont reprises par *Nahum*, II, 4-7, 11; III, 2-3, 15-17; il les tournait adroitement contre les Assyriens eux-mêmes au moment de leur chute. Et ce qui est spécialement intéressant pour nous, Nahum dépeint les Assyriens sous l'image d'un essaim de sauterelles. « Amoncelle-toi comme les criquets, amoncelle-toi comme les sauterelles... » (*Nah.*, III, 15*b*.) Enfin Joël renverse ce procédé. Il dépeint ses sauterelles sous des images qui rappellent les envahisseurs assyriens.

Mais le trait le plus distinctif de cette armée de Joël, c'est le caractère de sa destruction. En contraste avec les autres « armées du lointain », ces troupes-ci n'apportent pas le massacre aux individus, la destruction aux bâtiments. Tout simplement elles dévorent; elles attaquent les fruits de la terre; elles apportent la famine. Naturellement il faut reconnaître qu'une telle modification du thème est demandée par la réalité même que Joël décrit. Néanmoins une influence deutéronomique, sur ce point aussi, me semble certaine. Car dans la liste des malédictions de *Deut.*, XXVIII, 15 ss., les trois punitions capitales sont sécheresse (22-24), famine à cause des sauterelles et des vers (36-42), et surtout les effets dévorants des étrangers introduits par Yahvé pour ravager la terre (30-33). Remarquons en particulier : « Tu jetteras aux champs beaucoup de semence pour récolter peu, car la sauterelle la pillera » (38) et « De tous les arbres et de tous les fruits de ton sol le criquet fera sa proie » (42). Encore plus frappante est cette addition post-exilique à la même liste : « Yahvé suscitera contre toi une nation lointaine, des extrémités de la terre...; une nation au visage dur, sans égard pour la vieillesse et sans pitié pour

auraient, dans une interprétation symbolique de cette armée, ces noms techniques des sauterelles non adultes?

(1) Cf. J. THOMPSON, *op. cit.*, p. 53. Littéralement il est dit que les sauterelles apparaissent sous certains aspects comme des chevaux.

la jeunesse. Elle mangera les fruits de ton bétail et les fruits de ton sol, jusqu'à te détruire, sans te laisser ni froment ni vin ni huile, ni portée de vache ou croît de brebis, jusqu'à ce qu'elle t'ait fait périr » (49-50; cf. aussi *Jer.*, v, 15-17). Ce passage est un développement rédactionnel du v. 33 : « Le fruit de ta terre et le fruit de ta peine, un peuple que tu ne connais pas les mangera » (1). Telle est la version deutéronomique de « l'armée lointaine » et c'est à cette version que l'armée des sauterelles dans Joël correspond.

Sous un autre aspect aussi, Joël semble interpréter ses sauterelles comme un accomplissement des malédictions deutéronomiques. C'est une idée spécialement deutéronomique, mentionnée dans cette même liste de malédictions, que Yahvé tournera les plaies d'Égypte contre les Israélites. « Yahvé te frappera de furoncles d'Égypte... » (*Deut.*, XXVIII, 27.) « Il fera revenir chez toi ces plaies d'Égypte qui furent ta terreur, et elles s'attacheront à toi » (*Deut.*, XXVIII, 60). Nous rencontrons déjà ce thème dans *Ex.*, XV, 26 : « Si tu écoutes bien la voix de Yahvé, ton Dieu, et fais ce qui est juste à ses yeux, si tu prêtes l'oreille à ses commandements et observes ses lois, je ne t'affligerai d'aucun des maux dont j'ai accablé l'Égypte, car c'est moi, Yahvé qui te rends la santé. » Ce verset est certainement une interpolation deutéronomique (Cf. aussi *Deut.*, VII, 15). Or les signes ne manquent pas que Joël envisage ses sauterelles comme un tel renouvellement de la huitième plaie d'Égypte, faite de sauterelles qui « dévorèrent toute la végétation du pays et aussi tous les fruits des arbres... » (*Ex.*, X, 14). Ainsi la description de Joël, « ...un peuple nombreux et fort, tel que jamais il n'y en eut, tel qu'il n'en sera plus après lui... » (II, 2) semble rappeler : « Elles s'abattirent sur tout le territoire de l'Égypte en si grand nombre que jamais il n'y avait eu et qu'il n'y aura jamais rien de semblable » (*Ex.*, X, 14). « Ils escaladent les maisons, pénètrent par les fenêtres... » (II, 9) rappelle peut-être : « Elles rempliront tes palais, les demeures de tes courtisans et celles de tous les Égyptiens » (*Ex.*, X, 6). De même dans la description de la destruction des

(1) La liste originale des malédictions se termine avec la formule de conclusion des vv. 45-46. Vv. 47 ss. est une addition post-exilique qui reprend les thèmes originels en fonction de l'exil. En effet l'édition définitive du Deutéronome fut rédigée à la fin de l'exil. « ...Dieu inspira une seconde édition du *Deutéronome* dans le même esprit que la première, mais avec des vues plus précises sur l'exil, une insistance marquée sur les perspectives de délivrance (voir IV, 25-31 et la fin du cantique du ch. XXXII), enfin une attention plus soutenue donnée aux idées de Sagesse. Cette édition ajouta les chapitres I à IV qui insistent sur la conquête, image de la reconquête qu'espèrent les exilés; elle a ajouté un gros paragraphe aux malédictions du chapitre XXVIII et a complété le chapitre XXXI en fonction du grand Cantique du chapitre XXXII » (H. CAZELLES, *Commentaire* sur Deutéronome dans la *Bible de Jérusalem*, fasc. 5, 2e édition, 1958, p. 15). *Is.*, XIII, une autre source principale de Joël, peut avoir été rédigé aussi à cette époque (cf. *RB.*, 1959, p. 15, n. 2).

sauterelles, « je le repousserai vers une terre aride et désolée, son avant-garde vers la mer orientale, son arrière-garde vers la mer occidentale » (*Joël*, II, 20) rappelle peut-être : « Yahvé alors fit virer le vent qui souffla si fort de l'ouest qu'il enleva les sauterelles et les emporta vers la mer des Roseaux » (*Ex.*, X, 19). Ainsi, sous ce double aspect, Joël semble interpréter ses sauterelles comme l'accomplissement des malédictions deutéronomiques : comme « armée lointaine » selon la version deutéronomique de ce thème, et en même temps comme « plaie d'Égypte tournée contre Israël pécheur ».

Tournons-nous maintenant vers l'armée des Gentils dans la seconde section (IV, 9-14). « Publiez ceci parmi les nations : Préparez la guerre! Appelez les braves! Qu'ils s'avancent, qu'ils montent, tous les hommes de guerre! » (IV, 9.) Ceci est un exemple de l'invitation ironique à ceux contre lesquels Yahvé se bat, de se rassembler contre lui. L'exemple le plus clair de ce motif, si fréquent dans la prophétie, est *Is.*, VIII, 9-10 : « Écoutez, nations lointaines, ceignez vos armes, vous serez écrasés! » La pensée sous-jacente est que Yahvé même excite ses ennemis contre soi, pour que dans leur défaite se manifeste sa puissance. Plus grande est la force de l'ennemi, plus grande aussi sera la gloire qui en résulte pour Yahvé, son vainqueur. Cette conception trouve sa formulation peut-être la plus développée en *Ez.*, XXXVIII, 4 ss., où Yahvé est représenté éconduisant l'ennemi comme une bête, des crocs aux mâchoires. La préparation des Gentils pour la bataille contre Yahvé est contrôlée par Yahvé dès le début. Cette invasion des Gentils est mise en contraste voulu avec le pèlerinage pacifique des Gentils d'*Is.*, II, 4 (*Mich.*, IV, 1 ss.). L'idée de « les épées forgées en socs, les lances en faucilles » est renversée. On estimait généralement que l'idée du pèlerinage des Gentils vers Jérusalem était très tardive et que *Is.*, II, 4 ss. était une interpolation du temps de l'exil ou postérieure à l'exil. Aujourd'hui cependant beaucoup de commentateurs sont prêts à la reconnaître comme authentique : entre autres, Wildberger, Vriezen et Herntrich (1). L'autre idée, celle des Gentils qui marchent contre Jérusalem, est relativement fréquente aussi avant l'exil. On peut remarquer que les deux conceptions ont un « commun dénominateur ». L'idée fondamentale est que les Gentils doivent être amenés à la reconnaissance de la sagesse et de la puissance de Yahvé. Ils doivent l'apprendre, soit en attaquant Yahvé dans sa demeure à Jérusalem et en subissant la défaite de ses mains, soit en se laissant

(1) H. WILDBERGER, *op. cit.*; Th. VRIEZEN, *Prophecy and Eschatology*, dans *VT.*, Suppl. I, 1953, p. 213; V. HERNTRICH, *Der Prophet Jesaja, Kap. 1-12 (ATD.)*, Göttingen, 1950, pp. 26-27.

attirer vers Jérusalem par la splendeur de la cité, qui montre la sagesse du Dieu qui y réside. Ces idées sont orientées vers l'ère eschatologique d'Israël, quand il sera sorti des tribulations de l'histoire. Comparons maintenant ces idées avec les conceptions sur les deux rois idéaux, David le roi guerrier, et Salomon le roi sage. David force les Gentils d'alentour à reconnaître la grandeur de son Dieu, en les conquérant. Pendant son règne Jérusalem devient la place de la demeure de Yahvé Sabaoth; les traits guerriers de Yahvé sont accentués. Par contraste Salomon fait de Jérusalem un centre de sagesse. Sa cour est si splendide, sa sagesse si profonde que les Gentils viennent de loin pour admirer et être instruits. Plus tard ces deux idées se seront détachées de l'idée de monarchie et appliquées directement à Jérusalem, source de la force guerrière et de la sagesse de Yahvé. Pour Joël, la défaite eschatologique des Gentils par le rugissement de Yahvé, dans la vallée surplombée par le temple, est la manifestation suprême de ces attributs divins.

VII. — Conclusion générale

Dans notre examen préliminaire de la structure de la prophétie de Joël nous avons considéré la correspondance — trop étroite pour être fortuite — entre les passages du Jour de Yahvé dans la première section et ceux de la seconde. Nous sommes d'accord avec la grande majorité des commentateurs en les attribuant au même auteur. La première section a été écrite probablement après la fin de la plaie des sauterelles dont elle parle. L'auteur mettait par écrit, développait et ajoutait des paroles qu'il avait prononcées pendant que la plaie était encore actuellement en cours. Dans la seconde section, écrite plus tard, il gardait les mêmes descriptions du Jour de Yahvé, mais transposait le thème entier du plan historique au plan eschatologique. En second lieu nous avons comparé les « rassemblements du peuple à Sion » des deux sections. Nous y avons discerné une antithèse voulue entre le rassemblement des Juifs de la première section, et celui des Gentils de la seconde. Confrontés avec les mêmes prodiges du Jour de Yahvé, les deux groupes réagissent de manière diamétralement opposée. Les Juifs fuient au temple pour exprimer leur repentir sincère et pour implorer le pardon de Yahvé. Les Gentils se rassemblent dans la vallée pour livrer bataille contre Yahvé et pour être écrasés. L'effet sera bonheur et renouvellement de vie pour Juda, destruction pour les Gentils. En troisième lieu nous avons considéré la structure particulière, non sans précédents toutefois, qui ressort des deux sec-

tions : un noyau central, entouré d'un cadre plus large. Dans les deux sections le noyau central se développe selon le même schème d'inclusion : Jour de Yahvé — armée lointaine — Jour de Yahvé. Le cadre plus large de la première section comporte les descriptions complémentaires de la perte de la fertilité et de son renouvellement, que nous avons intitulées : malédiction agricole et bénédiction agricole. Dans la seconde section le cadre plus large consiste en deux motifs : l'effusion de l'Esprit et la fertilité surnaturelle, qui sont, comme nous avons vu, en même temps des signes eschatologiques.

Il en résulte que les trois thèmes principaux de Joël sont : 1° le Jour de Yahvé combiné avec l'armée du lointain; 2° la destruction et la restauration de la fertilité; 3° l'ère eschatologique. Correspondant à ces thèmes nous avons discerné trois grandes lignes de tradition prophétique qui ont influencé la pensée de Joël.

La première tradition, et de loin la plus importante, est celle du Jour de Yahvé. Ici, comme nous l'avons vu, les prophètes depuis Amos retournent à la conception sinaïtique de Yahvé comme Dieu furieux, brûlant et jaloux, après l'accent plus bénin et humanitaire de la période salomonienne et post-salomonienne. Joël, reprenant le matériel accumulé par cette longue tradition, divise en deux le Jour de Yahvé. Pour ce qui regarde Juda, il en voit l'accomplissement dans la plaie des sauterelles de ses jours; pour ce qui regarde les Gentils, il le transfère à la fin des temps où les mêmes prodiges, infiniment agrandis, inaugurent l'ère eschatologique. L'influence prépondérante ici n'est probablement pas celle qui est la plus obvie, Sophonie, mais *Is.*, XIII où le thème du Jour de Yahvé est combiné avec celui de l'armée du lointain comme dans Joël. Mais le point le plus important c'est que, au temps de Joël, les traits caractéristiques du Jour de Yahvé étaient devenus suffisamment stéréotypés pour pouvoir être détachés du contexte historique dans lequel ils avaient été originellement formulés. Les prophètes antérieurs voyaient le Jour de Yahvé en termes de batailles historiques entre nations; leur horizon s'élargissait graduellement jusqu'à inclure toutes les nations du monde comme au Jour de Sophonie. Ainsi s'accumulait un bagage de formules du Jour de Yahvé qui passait d'un prophète à l'autre. Joël trouve la possibilité de détacher ce stock de clichés du contexte de l'histoire dans lequel ils étaient élaborés et de l'appliquer de façon nouvelle. Nous avons remarqué aussi que les images de Joël, en contraste net avec celles de Sophonie ou d'*Is.*, XIII, sont calculées pour faire appel à l'imagination visuelle plutôt qu'aux émotions. Dans les deux descriptions des armées, il met en œuvre les deux « schèmes » de Gressmann; ici

aussi il fait de nouvelles applications de thèmes traditionnels, résultant d'un mélange d'histoire et de mythe.

Le second grand courant de tradition prophétique auquel semble se référer Joël est celui de l'école deutéronomique. Ceci est particulièrement apparent dans le cadre plus large de la première section, les bénédictions et malédictions agricoles. Ici les sauterelles sont traitées d'un autre point de vue, notamment comme accomplissement des malédictions de la loi deutéronomique. Celles-ci formulaient la menace que les plaies d'Égypte tomberaient sur le peuple s'il péchait, et qu'une armée serait envoyée d'un pays lointain pour dévorer ses fruits, pour infliger une famine terrible, et pour envahir leurs cités (1).

La troisième ligne de tradition est l'eschatologie exilique et post-exilique. Elle consiste dans l'effusion universelle de l'esprit, et dans la fertilité surnaturelle qui va sortir du temple et se propager sur toute la terre purifiée. L'ère eschatologique de Joël est en substance la nouvelle ère d'Ézéchiel; à l'arrière-plan se trouve la *Kabod-Theologie* sacerdotale.

Enfin Joël est le visionnaire qui a vu la loi et les prophètes dans une plaie de sauterelles. Son ultime signification consiste dans ce que ce fait implique. Le Dieu de Moïse, Yahvé de l'Alliance, Yahvé qui s'est servi tour à tour des Assyriens, des Égyptiens et des Babyloniens comme d'instruments pour châtier son peuple pécheur, et qui les a rejetés ensuite, se sert maintenant pour le même but d'un vol de sauterelles, et de même façon les rejette. Il est le *Numen* dont la sainteté destructrice s'était exprimée depuis l'antiquité dans le tremblement de terre et le feu, dans les ténèbres en plein midi, dans le rugissement et le tumulte de la bataille. Maintenant Joël sent que le coup brûlant et catastrophique de cette sainteté se renouvelle dans les nuées d'insectes qui s'approchent, et dans le rugissement étourdissant de leurs ailes. Cela est la loi et les prophètes. Les prophètes ressuscitent et re-formulent en termes contemporains les anciennes conceptions de la loi. Dans leur doctrine du Jour de Yahvé, la sainteté du Dieu de l'Alliance est attirée vers un point précis de l'espace et du temps et fait irruption dans le *hic et nunc*. Voir cette sainteté en œuvre dans les batailles des grandes armées, voir rayonner du chaos et de la cruauté de la guerre cette gloire dynamique, — cela est sublime. Mais voir ce même coup numineux dans des insectes voraces, dans des récoltes manquées et dans des champs ravagés, —

(1) Remarquons que Malachie, antérieur à Joël d'environ un demi-siècle, est aussi pénétré d'influences deutéronomiques, et qu'il a des contacts importants avec Joël : cf. *Joël*, II, 11; III, 4 et *Mal.*, III, 2, 23.

cela implique une vision prophétique non moins grande, mais au contraire beaucoup plus intense; cela exige la capacité de reconnaître et de révérer la main de Dieu dans ce qui est ordinaire. On ne pourrait revendiquer, me semble-t-il, message plus profond pour Joël.

Mais en même temps qu'il confronte ses auditeurs au Dieu terrible du Sinaï, Joël leur rappelle qu'il est leur Dieu et qu'ils sont son peuple. Ils obtiennent délivrance et refuge, non pas en reculant devant la tempête de sainteté, mais en courant vers son centre même, au temple. Ils doivent aller à la rencontre des menaces traditionnelles de la vengeance de Yahvé, avec la *réponse* traditionnelle d'Israël, humilité et vrai repentir de la communauté entière, manifestés à Yahvé dans son temple par l'intermédiaire des prêtres. Ainsi l'instrument du châtiment est brisé, et rejeté, de la demeure de Yahvé au milieu de son peuple, et en réponse à sa prière. Sainteté devient une fois de plus bénédiction et vie pour Israël, là où dans le passé elle a signifié malédiction et mort. Les relations de l'Alliance sont restaurées. Israël, séparé de Yahvé par ses péchés, devient de nouveau un avec lui par son repentir. Cela est la loi et les prophètes.

En montant le *hic et nunc* dynamique de la doctrine prophétique du Jour de Yahvé dans le cadre plus large des bénédictions et malédictions légales, Joël réapplique les deux à la donnée qu'il constate et qu'il reconnaît comme sacrée, le fait des sauterelles. C'est par cette réinterprétation et réapplication de thèmes légaux et prophétiques plus anciens que se développe l'eschatologie post-exilique. La puissance visionnaire de Joël perce et dépasse le fait historique du Jour des sauterelles, afin de retrouver le macrocosme de ce fait dans le Jour des Gentils, projeté sur les horizons de l'espace et du temps. La puissance de prédire le Jour de Yahvé eschatologique appartient à celui qui l'a d'abord vu à la dimension circonscrite et transitoire, dans la plaie des sauterelles. Et dans la transposition de sa vision d'une dimension à l'autre, Joël ne cesse pas d'être suprêmement ce que nous n'avons pas cessé de voir en lui, le prophète du numineux. L'ère eschatologique, avec ses saisies charismatiques et sa fertilité miraculeuse, est importante pour lui non pas tellement en soi, mais plutôt comme l'expression accomplie de la sainteté de Yahvé. Les armées des Gentils se rassemblent et marchent de façon que la puissance destructrice du *Numen* puisse se manifester dans leur défaite finale. L'Israël nouveau entre dans l'existence, radieux, transparent et sacramentel, simplement pour faire jaillir du milieu de soi la présence numineuse de Yahvé.

Jérusalem-Hawkesyard (Angleterre). J. Bourke, O.P.

L'ARGUMENT SCRIPTURAIRE DE JÉSUS EN FAVEUR DE LA RÉSURRECTION DES MORTS
(MARC, XII, 26-27)

Quant au fait que les morts ressuscitent, n'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse au passage du Buisson la parole que Dieu lui a dite : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob? Il n'est pas le Dieu des morts mais des vivants » (*Marc*, XII, 26-27; cf. *Matth.*, XXII, 31-32).

Ce texte soulève une difficulté bien connue. Le texte d'*Ex.*, III, 6 invoqué par Jésus affirme-t-il la résurrection des morts, sinon en clair, du moins implicitement? D'après la plupart des exégètes modernes, il semble bien qu'il faille répondre non. Ainsi on chercherait vainement une référence à *Ex.*, III, 6 dans les exposés récents sur les sources bibliques de la doctrine de la résurrection (1). Il en est de même de la plupart des traités récents de théologie de l'Ancien Testament, qui contiennent cependant tous un chapitre sur la résurrection des morts. La plupart des commentaires des évangiles synoptiques, dans leur explication de *Marc*, XII, 26 et par., sont également sceptiques sur la valeur probante pour un esprit moderne du texte allégué par Jésus. Beaucoup concèdent que Jésus utilise l'Écriture à la manière des rabbins de son temps, et citent des démonstrations rabbiniques de la résurrection des morts à partir de l'Écriture, démonstrations qui, selon eux, sont fort semblables à celle de Notre-Seigneur, et aussi peu convaincantes qu'elle (2).

(1) Cf. C. LARCHER, *La doctrine de la résurrection dans l'Ancien Testament*, dans *Lumière et Vie* nº 3 (1952), pp. 11-34, spécialement le § 2 : « Les préparations bibliques », pp. 27-34; J. GUILLET, *Les Sources scripturaires de la foi en la résurrection de la chair*, dans *Bible et Vie Chrétienne* nº 2 (1953), pp. 40-54; une brève mention, en conclusion, dans R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1954.

(2) Le caractère non concluant de l'argumentation de Jésus est insinué par D. BUZY, *Évangile selon S. Matthieu*, dans la Bible de L. Pirot, Paris, 1946 in h.l. : « Nous n'aurions sans doute pas songé à dégager de *Ex.*, III, 6, la conclusion qu'en tire le Maître. Mais les Juifs, habitués à cette subtile exégèse d'école ne pouvaient qu'être frappés de la justesse et de la pénétration dont elle témoigne. » B. H. BRANDSCOMB, *The Gospel of Mark*, Moffat Commentary Londres, 1937, in h.l. : « Pour des esprits modernes, l'argument lui-même n'a pas de valeur, mais seulement la foi qui l'a produit. » Cf. aussi A. E. J. RAWLINSON, *The Gospel according to S. Mark*, Oxford, 1925, in h.l. Presque tous les commentateurs insistent sur les parallèles avec les raisonnements rabbiniques : ainsi Buzy et Brandscomb déjà cités. Également MCALLEN (*The Gospel according to S. Matthew*, International Critical Commen-

Cependant cette solution paraît à bon droit insuffisante à nombre de commentateurs, qui s'attachent à dégager la valeur permanente du raisonnement de Jésus. Voici, par exemple, ce qu'écrit le P. Lagrange : « Dans l'Exode, quand Dieu se révèle à Moïse comme le Dieu des Patriarches, le sens est qu'il est le même Dieu qu'ils ont adoré durant leur vie, sans aucune allusion à leur état présent. Mais Jésus suppose, ainsi que tous ceux qui recevaient l'Écriture comme inspirée, qu'elle contient, en plus du sens littéral historique, un sens déduit de la doctrine reçue. Ce sens a été très bien reconnu par Loisy : « Quel que soit le sens réel du passage de l'Exode auquel se rattache le raisonnement, on peut dire en parlant de la croyance en un Dieu personnel, que ce Dieu ne peut pas avoir cessé d'être le Dieu de ceux qui l'ont servi, qui l'ont aimé, de ceux qu'il a lui-même honorés de sa faveur. Ceux qui ont vécu pour Dieu ne peuvent jamais être morts pour lui » (II, 342). C'est sur cette union à Dieu que le psalmiste appuyait son espérance d'immortalité (*Ps.*, XVI, 8 ss.; XLIX. 15 s.; LXXIII, 23ss...). Dieu n'abandonne pas les siens à la mort. Abraham, Isaac et Jacob étaient donc encore vivants. (...) L'argument conclut donc, à la condition de faire état des données de la foi juive (1). »

On ne peut que reconnaître l'exactitude de cette conclusion (2).

tary; Edimbourg, 1907), E. LOHMEYER (*Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1937), E. KLOSTERMANN (*Das Markus Evangelium*, Tübingen, 1950) et V. TAYLOR (*The Gospel according to Mark*, Londres, 1952). On se réfère surtout, dans la littérature rabbinique, à *Sanhed.* 90b, où R. Gamaliel prouve la vie éternelle des Patriarches par *Deut.*, XI, 9 : « afin que vous prolongiez les jours sur la terre que Dieu a promis à vos Pères de *leur* (lahem) donner ». R. Gamaliel déduisait du texte que les Patriarches eux-mêmes devaient être bénéficiaires de la promesse, donc qu'ils devaient encore être vivants au moment où elle s'est réalisée. De même R. Johanan déduisait la vie éternelle d'Aaron de *Num.*, XVIII, 28 : « vous donnerez tout ce que vous avez prélevé au prêtre Aaron ». Il faut donc que Aaron soit vivant tout le temps où cette loi sera en application *(ibid.)*. Il est bien évident qu'identifier le raisonnement de Jésus à ceux de R. Gamaliel et R. Johanan, comme le font en particulier McAllen et Klostermann, revient à nier toute valeur probante à l'argumentation du Seigneur. Ce qui ne va pas sans difficulté. Sur *Marc*, XII, 26 s., le P. Lagrange écrit : « C'est un exemple d'exégèse midrachique (...). Cela était décisif pour les Juifs, non en rigueur textuelle », et il se réfère à ce qu'écrivait Dom Calmet à propos de notre texte : « Enfin, on peut répondre avec Maldonat que quand ce raisonnement ne serait pas sans réplique en lui-même et dans toute sa rigueur, il suffit qu'il ait été capable de réduire les Sadducéens au silence. » (*La méthode historique*[3], Paris, 1904, p. 103.) On concédera volontiers que Jésus ait pu utiliser des arguments « ad hominem »; par ex. les textes scripturaires cités en *Matth.*, XXII, 43-44, ont pour but de réduire au silence ces adversaires comme le prouve le v. 46 (« Personne n'osa plus lui poser de questions. ») Il en est de même en *Jean*, X, 34. Mais ici, Jésus veut rectifier l'erreur des Sadducéens dont l'origine est une incompréhension des Écritures : « N'êtes-vous pas dans l'erreur parce que vous méconnaissez les Écritures...? » (*Marc*, XII, 24; cf. le v. 27 : « Vous êtes grandement dans l'erreur. ») C'est donc que Jésus veut remédier à cette erreur et à cette ignorance des Écritures par un enseignement objectivement vrai, sur la vérité duquel il engage son autorité, et donc qui possède une valeur permanente. (Je dois les suggestions qui précèdent au P. A. M. Dubarle.)

(1) *Évangile selon S. Marc*[5], Paris, 1929, in h.l.

(2) L'exégèse du P. Lagrange est reprise avec des nuances de détail par de nombreux commentateurs. Citons entre autres : A. E. J. Rawlinson et V. Taylor (cf. *supra*), qui com-

Il faut cependant bien voir que dans l'argument ainsi présenté, la conclusion résulte beaucoup plus des « données de la foi juive » que du texte de l'Exode, qui joue dans la démonstration ainsi conçue un rôle très secondaire. D'une manière plus précise, on peut dire que l'amour et la justice de Dieu (« données de la foi juive ») sont la cause de la résurrection; la fidélité des Patriarches (« Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ») n'en est que la condition. Et dès lors, si la pensée de Notre-Seigneur est bien celle que nous présente le P. Lagrange, on peut se demander pourquoi le Christ n'a pas plutôt cité une parole de l'Écriture explicitant ces attributs divins qui jouent dans l'argument ainsi compris un rôle décisif. Il faut remarquer d'autre part que chez les trois synoptiques la citation d'*Ex.*, III, 6 est suivie d'une réflexion de Notre-Seigneur destinée à préciser ou à compléter la portée de la référence scripturaire : « Il n'est pas le Dieu des morts mais des vivants. » On devrait pour le moins s'attendre, si l'explication du P. Lagrange était la bonne, à ce que cette phrase explicite précisément ces aspects de la doctrine juive dont il est nécessaire de faire état afin que l'argument scripturaire porte. Or, il n'en est rien.

D'une manière plus générale, on peut dire qu'il existe un lien quasi nécessaire entre l'interprétation de *Ex.*, III, 6 par les commentateurs que nous avons cités, et le caractère périmé qu'ils reconnaissent, avec des nuances diverses, à l'argument du Christ. Si « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » signifie : « Je suis le Dieu que vos Pères ont adoré pendant leur vie », nous n'avons en aucune façon un texte pouvant fonder la foi en la résurrection des morts, et le silence des auteurs traitant *ex professo* de cette question dans l'Ancien Testament se justifie parfaitement. Mais il semble possible de montrer que le texte cité par Jésus a, au sens strictement littéral, une signification beaucoup plus profonde qui permet de rendre à l'argumentation du Christ une valeur permanente, et qui donne au développement de la doctrine biblique de la résurrection toute sa dimension.

binent cette explication avec celle qui utilise la comparaison avec l'exégèse rabbinique; J. Huby (*Évangile selon S. Marc*, Paris, 1924); T. M. Robinson (*The Gospel of Matthew*, Londres, 1928). Les interprétations de W. Manson (*The Gospel of Luke*, Londres, 1930), de A. M. Dubarle (*Les Sages d'Israël*, Paris, 1946, pp. 242-247), et de K. Rengsdorff (*Das Evangelium nach Lukas*[5], Göttingen, 1949) sont intermédiaires entre celle du P. Lagrange et celle défendue ici.

I

Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob.

Le sens de cette formule a l'époque de Jésus et en Ex., III, 6.

L'emploi de l'expression : « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », ne se retrouve que deux fois dans le Nouveau Testament en dehors de *Marc*, XII, 26 et de ses parallèles : à savoir dans les discours de Pierre et d'Étienne (*Actes*, III, 13 et VII, 32). Le second texte est une citation pure et simple d'*Ex.*, III, 6, et il est difficile de dire, d'après le contexte, le sens qui est donné à cette expression. *Actes*, III, 13 est plus intéressant. On y reviendra.

En dehors du Nouveau Testament, un texte mérite une attention particulière, c'est la première bénédiction *(Abot)* du *Shemone Esre*, la prière des 18 bénédictions, car selon toute vraisemblance, elle était déjà prière officielle à l'époque du Christ, du moins sous sa forme primitive (1) :

> Béni sois-tu, YHWH, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, Dieu très haut, auteur du ciel et de la terre, notre bouclier et le bouclier de nos Pères, notre confiance en toute génération et génération. Béni sois-tu, YHWH, le bouclier d'Abraham.

Dans cette bénédiction, comme dans les 17 autres, la formule finale résume le contenu du paragraphe : « Béni sois-tu, YHWH, bouclier d'Abraham. » Il s'agit de remercier Dieu de ce qu'il a été pour les Pères. Il n'est pas question de la fidélité des Patriarches à l'égard de Dieu, mais de la protection que Dieu leur a accordée. Nul doute que la formule : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob » doive être comprise dans ce sens : non pas le Dieu *QUE* les Patriarches ont adoré, mais le Dieu *QUI* les a protégés, sauvés (2).

Cette interprétation se confirme quand on compare la 1re bénédiction du *Shemone Esre* avec une prière qui en a souvent été rapprochée : le psaume qui figure dans le texte hébreu du dernier chapitre du

(1) On suit la recension palestinienne dans la traduction de J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, p. 2, lequel suit d'ailleurs G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, p. 299. On a omis les incises mises entre parenthèses par Bonsirven et Dalman, et considérées par eux comme des gloses postérieures.

(2) On peut également citer dans le même sens la 17e bénédiction du *Shemone Esre* : « Nous te rendrons grâce, à toi qui est YHWH notre Dieu et le Dieu de nos Pères pour tous tes bienfaits, pour l'amour et la miséricorde que tu nous a accordés et que tu as témoignés à nos Pères avant nous. » Ici aussi, l'expression : « notre Dieu et le Dieu de nos Pères » est explicitée par ce qui suit. Il s'agit toujours de l'amour de Dieu pour les Pères et non de la fidélité de ceux-ci.

Siracide (1); la formule d'*Ex.*, III, 6, n'y figure pas, mais on y trouve l'équivalent :

> Louez le bouclier d'Abraham, car sa grâce est éternelle.
> Louez le rocher d'Isaac, car sa grâce est éternelle.
> Louez le Puissant de Jacob, car sa grâce est éternelle.

Nul doute que l'expression « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » soit à l'arrière-plan de cette litanie, et avec le sens que nous lui avons vu précédemment : le protecteur, le sauveur (bouclier, rocher, puissant) des trois Patriarches, et non le Dieu qui a été l'objet de leur culte.

Les autres mentions de la formule étudiée dans la littérature contemporaine du Christ n'apportent rien de bien nouveau. Le début de la *Prière de Manassé* (v. 1) invoque le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob dans une longue supplication qui évoque toute une série de « mirabilia Dei ». Dans ce contexte, sous peine d'incohérence, l'expression étudiée doit exprimer ce que Dieu a opéré (sa providence à l'égard des Pères), non ce qu'il a reçu (la fidélité des Patriarches). Dans l'*Assomption de Moïse*, III, 9, le contexte est le même, et nous retrouvons notre formule avec le même sens :

> Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, souviens-toi de l'alliance que tu as conclue avec eux, du serment que tu leur as juré par toi-même, que jamais leur race ne disparaîtra de la terre que tu leur as promise.

Ici notre formule signifie sans nul doute : « Dieu qui a fait alliance avec les Patriarches », « Dieu de la promesse », et encore une fois, avec insistance sur l'initiative de Dieu, non sur la réponse de l'homme. Notons ce lien de notre expression avec l'Alliance. On y reviendra.

Enfin il convient de citer encore *Jubilés*, XLV, 3, où l'expression a un sens semblable :

> Maintenant, que soit loué le Dieu d'Israël, le Dieu d'Abraham et d'Isaac, car il n'a pas retiré à son serviteur Jacob sa grâce et sa miséricorde.

Dans le même livre des *Jubilés* il conviendrait de mentionner égale-

(1) Ce psaume, absent du grec et des versions, est intercalé dans l'hébreu après *Sir.*, LI, 12 (d'après la numérotation de la Vulgate). Le rapprochement avec la prière des 18 bénédictions s'impose, et a été fait par tous les commentateurs du *Siracide*. La mention du sacerdoce des fils de Sadoq (v. 9 du psaume : « Louez celui qui choisit les fils de Sadoq comme prêtres ») a suggéré à certains exégètes une parenté de ce psaume avec la littérature de Qumrân, où le sacerdoce sadocite joue un grand rôle. Cf. J. TRINQUET, *Les liens « sadocites » de l'Écrit de Damas, des Manuscrits de la Mer Morte et de l'Ecclésiastique*, *VT.*, I (1951), pp. 287-292. Cf. également P. KAHLE, *The Age of the Scrolls*, *VT.*, I (1951), pp. 47-48. Il serait assez tentant de voir dans ce poème une interpolation qumrânienne inspirée du *Shemone Esre*.

ment les formules où Abraham seul est mentionné parce que la phrase est placée dans la bouche d'Isaac ou adressée à lui, ou celle où Jacob manque parce que c'est le Patriarche lui-même qui est en scène (1).

Le sens de la citation d'*Ex.*, III, 6, en *Marc*, XII, 26, et par. peut s'éclairer par l'usage dans le judaïsme contemporain de la formule « Dieu des Pères », dont la signification est évidemment sensiblement identique à celle de la formule citée par Jésus. On ne peut songer à donner un relevé exhaustif de ses emplois, qui sont très nombreux. Presque toujours, l'expression « Dieu des Pères » est liée à l'idée du salut, de la protection accordée par Dieu aux Pères, et qui est le gage d'une protection identique pour la génération présente. Voir par ex. *Test. Rub.*, IV, 10; *Test. Sim.*, II, 8; *Test. Jos.*, II, 2 et VI, 7; *Test. Gad.*, II, 5. Contentons-nous de citer *III Macc.*, VII, 16 : εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ τῶν πατέρων αὐτῶν αἰωνίῳ σωτῆρι τοῦ Ἰσραήλ, où les deux expressions : « Dieu des Pères » et « Sauveur d'Israël » sont certainement en parallélisme synonymique; et *Sagesse* IX, 1 : Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους..., où la même remarque s'impose. Il en est de même à Qumrân : en 1QM, XIII, 7, l'expression « Dieu de nos Pères » s'insère dans un contexte où il s'agit uniquement du secours, du salut, des grâces accordées par Dieu aux Patriarches et à Israël en vertu de l'Alliance. Il en est de même de la formule « Dieu d'Israël » (1QM, X, 8; XIII, 1-2; XIII, 13; XIV, 4).

De même, dans l'expression « Dieu de X », l'accent est mis le plus souvent sur la protection que Dieu exerce à l'égard de X. Ainsi, dans le beau texte de *Judith*, IX, 11 : « Tu es le Dieu des humbles, le secours des opprimés, le soutien des faibles, l'abri des découragés, le sauveur des désespérés. Oui, oui, Dieu de mon père, Dieu de l'héritage d'Israël... » Dieu de... est synonyme de secours, soutien, abri, sauveur.

Il serait fastidieux et sans intérêt de multiplier les citations. Précisons cependant un point. On ne veut pas dire que l'expression « Dieu des Pères » ou « Dieu de X » ne puisse jamais signifier : « Dieu qui a été adoré par mes Pères, par X ». Ce sens se rencontre : ainsi par ex. *Test. hébr. de Nephtali*, VIII, 3 : « N'oubliez pas le Seigneur votre Dieu et le Dieu de vos Pères, celui qu'Abraham a choisi » (cf. aussi *Martyr.*

(1) Ces textes sont : *Jubilés*, XXIV, 22, 23; XXXI, 25 (Abraham seul); XXIX, 4; XXXI, 31; XLIV, 5 (Abraham et Isaac). L'expression : « Dieu d'Abraham » figure également deux fois dans les fragments deutéro-canoniques d'*Esther*, XIII, 15 et XIV, 18. Mais dans les deux cas, il s'agit, semble-t-il, de l'usage d'une formule reçue, dont l'auteur n'a pas explicité les virtualités. Il faut en dire autant de l'usage de la formule complète en *Tob.*, VII, 15 (Vulg. seulement). Pour ce dernier texte, il est possible que le passage tout entier soit une libre paraphrase de S. Jérôme. Sur ce texte, et sur d'autres d'intérêt mineur pour notre sujet, on pourra consulter M. Rist, *The God of Abraham, Isaac and Jacob. A Liturgical and Magical Formula*, *JBL.*, LVII (1938), pp. 289-303.

Is., II, 2). Mais ces cas sont rares. Plus fréquents sont ceux où le contexte ne permet pas de déterminer dans quel sens l'expression en question est employée. Mais dans l'ensemble on ne peut que souscrire à l'affirmation de Bousset-Gressmann : « Vor allem, als Gott der Väter und der Vergangenheit, ist Gott der Retter » (1).

Il reste enfin à examiner trois passages du Nouveau Testament qui, en raison du contexte dans lequel ils s'insèrent, sont particulièrement intéressants pour notre sujet.

Hébr., XI, 16 : διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν· ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν. — Ce verset nous donne la manière dont l'auteur de l'épître aux Hébreux entend l'expression : « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (2). » S'il porte ce nom, c'est parce que (γάρ) il leur a préparé une cité. Le P. Spicq souligne le rapprochement qui s'impose entre notre texte et l'argument scripturaire de Jésus en *Marc*, XII, 26 (3). En effet, les deux raisonnements sont très voisins.

Actes, III, 13 : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos Pères a glorifié son serviteur Jésus. » Ici aussi le sens de la phrase est clair. Elle montre la glorification du Christ comme l'aboutissement de l'Alliance conclue avec les Pères. Elle est comme l'apothéose de l'amour de Dieu dont les Patriarches ont été les premiers bénéficiaires. La même explication vaut pour *Actes*, V, 30 : « le Dieu de nos Pères a ressuscité Jésus ». Dans les deux cas, l'expression désigne le Dieu de l'Alliance avec les Pères. Mais l'accent est mis sur l'initiative gratuite de Dieu, non sur la réponse de fidélité du partenaire humain. Et dans la mesure où il y a un lien entre la résurrection du Christ dont il est question en *Actes*, III, 13 et V, 30, et la résurrection générale annoncée en *Marc*, XII, 26, on devine que ces textes sont très proches.

Il est facile de voir que cette interprétation de la formule : « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » est tout à fait conforme au sens littéral du texte d'*Ex.*, III, 6. Par cette appellation, dans le cadre de sa révélation à Moïse, Yahvé se présente comme le Dieu de l'Alliance conclue avec les Patriarches; mais ici l'accent est mis avant tout, sinon exclusivement. sur l'action de Dieu, la protection, le salut accordé aux Patriarches. Le sens de cette appellation dans le contexte des chapitres III et IV de l'*Exode* est le suivant : « Comme j'ai été le Dieu de vos Pères, c'est-à-dire leur guide, leur secours, leur soutien,

(1) *Die Religion des Judentums im späthellenistichen Zeitalter*[3], Tübingen, 1926, p. 362.
(2) Dans ce verset, αὐτῶν désigne les Patriarches dont il est question depuis le v. 8.
(3) *L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1953, II, p. 352.

de même je serai votre Sauveur dans votre affliction présente. » Les emplois de notre formule dans ces chapitres (*Ex.*, III, 6; III, 15; III, 16; IV, 5) se situent tous en effet dans des passages où Dieu promet à son peuple délivrance et salut. Et ce nom de Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob se présente comme un gage, une garantie de cette délivrance. Il n'en serait rien si la formule signifiait : « Le Dieu que vos Pères ont adoré. »

Il serait facile de confirmer cette conclusion par l'étude du sens de la formule : « Le Dieu de X » dans les anciennes traditions du Pentateuque (1); on pourrait répéter les remarques faites à propos de *Ex.*, III, 6 sur des textes comme *Gen.*, XXIV, 27; XXVI, 24; XXVIII, 13; XXXI, 42 (2); XXXII, 10; XLVI, 3, et enfin XLIX, 24 s., où « Dieu de ton père » est en parallèle synonymique avec « Pasteur, rocher d'Israël ».

Dans le reste de l'Ancien Testament, l'expression : « Dieu d'Israël d'Isaac et de Jacob » ne se retrouve que 3 fois (*I Rois*, XVIII, 36; *I Chr.*, XXIX, 18; *II Chr.*, XXX, 6), et dans des passages où le contexte ne permet guère de préciser le sens de l'expression. Par contre, nombreux sont les textes où est évoquée la trilogie des Patriarches, et où il est question de leurs rapports avec Dieu. Presque toujours il s'agit de ce que Dieu a fait pour eux, et non de ce que ceux-ci ont fait pour Dieu (3). Cela justifie bien le sens proposé pour l'expression d'*Ex.*, III, 6, citée par Jésus (4).

(1) On se reportera à la monographie classique de A. ALT, *Der Gott der Väter*, Stuttgart, 1929 (= *Kleine Schriften*, Munich, 1953, I, pp. 1-78). A. Alt montre que l'expression : « dieu de X » désigne X comme le fondateur du culte de ce dieu. Mais avant tout, elle désigne ce dieu comme le protecteur *(Schutzgott)* de X et de sa descendance. La documentation épigraphique rassemblée par Alt est particulièrement utile à notre propos, car les inscriptions citées se situent aux environs de l'ère chrétienne.

(2) Ce dernier texte est particulièrement significatif : « Si le Dieu de mon Père, le Dieu d'Abraham et le Parent d'Isaac n'avait pas été avec moi, tu m'aurais renvoyé les mains vides. » Pour la traduction de *paḥad* par parent, cf. W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*², Baltimore, 1946, p. 188. Dans « Parent d'Isaac », l'accent est certainement mis sur la protection que Dieu doit à Isaac en raison de cette parenté, d'où l'intérêt du parallélisme entre « Dieu d'Abraham » et « Parent d'Isaac ». Notons enfin que la plus ancienne mention d'Abraham dans la littérature prophétique met Dieu en rapport avec le Patriarche d'une façon particulièrement significative : « Car ainsi parle Yahvé à la maison de Jacob, lui qui a racheté Abraham » (*Is.*, XXIX, 22).

(3) Voir entre autres : *Ex.*, II, 24; VI, 8; XXXIII, 1; *Lév.*, XXVI, 42; *Num.*, XXXII, 11; *Deut.*, I, 8; VI, 10; IX, 5; XXIX, 13; XXX, 20; XXXIV, 4. Le cas est moins clair pour *Ex.*, VI, 3 et *Deut.*, IX, 27; dans ces textes il est plutôt question, semble-t-il, de la fidélité des Patriarches à l'égard de Dieu.

(4) On ne prétend pas cependant que les expressions : « Dieu des Pères » ou « Dieu de X » ne puissent jamais signifier : le Dieu qui a été adoré par les Patriarches, par X. Mais ces cas sont très rares (ainsi par ex. *Juges*, II, 12).

II. — Il n'est pas le Dieu des morts mais des vivants

On espère avoir montré qu'en *Marc*, xii, 26, « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob » signifie : « Je suis le Dieu qui a été pour les Patriarches un protecteur, un sauveur. » Mais alors, le même sens de l'expression « Dieu de X » doit se retrouver dans le verset suivant : « Il n'est pas le Dieu des morts mais des vivants », c'est-à-dire : il n'est pas le protecteur, le sauveur des morts, mais des vivants.

Que signifie cette dernière idée ainsi formulée? Notre-Seigneur veut marquer que l'expression : « Dieu des morts » implique une certaine contradiction. Si « Dieu de X » signifie « Sauveur de X », si celui dont Dieu s'est institué protecteur est mort à jamais, c'est que Dieu a échoué dans la fonction qu'il avait assumée à son égard. Il a pu le sauver d'un certain nombre de malheurs, de dangers pendant sa vie, mais à quoi bon, puisque le malheur suprême, qui marque l'échec absolu et définitif de ses espérances, la protection divine n'a pu le lui éviter (1)? Dans l'action engagée par Dieu pour accomplir à l'égard des Patriarches sa fonction de sauveur, il a pu remporter quelques victoires partielles et passagères, mais la victoire définitive, le dernier mot, est resté à l'ennemi, à la mort. Si l'on reprend la métaphore biblique du bouclier (on a vu plu haut l'identité de sens des deux formules : « Dieu d'Abraham » et « Bouclier d'Abraham »), on peut dire que l'expression : « Dieu des morts » contient quelque chose d'analogue à l'aveu d'échec inclus dans la formule : « le bouclier d'un mort ». Si le guerrier est mort dans la bataille, c'est que son bouclier n'a servi à rien. Autrement dit, le raisonnement de Notre-Seigneur est le suivant : si Abraham est mort à jamais, le secours que Dieu lui garantissait en s'intitulant « Dieu d'Abraham » n'a été qu'une dérision. Donc Abraham doit revivre.

On pourra objecter que cette interprétation du raisonnement de Jésus force le sens littéral d'*Ex.*, iii, 6, autant et plus que dans l'explication traditionnelle de *Marc*, xii, 26. En effet, admettons que la formule : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » implique une garantie divine de protection et de secours. Il reste que dans l'esprit du rédacteur de l'*Exode*, celle-ci était pleinement réalisée si les Patriarches mouraient centenaires, heureux et rassasiés de jours.

Ceci est exact. Mais nous pensons que l'on est ici devant un cas

(1) N'oublions pas que Jésus prend ici le mot *mort* dans le sens qu'il revêt dans la perspective sadducéenne : la mort sans espérance de résurrection, le néant.

particulièrement net de sens plénier : c'est-à-dire d'un cas où un développement ultérieur de la révélation fait percevoir une profondeur du texte que l'auteur même n'a pas perçue, bien qu'elle y fût implicitement contenue.

Ce qui limitait la portée des affirmations de l'auteur d'*Ex.*, III, 6, c'est précisément l'idée, courante en Israël, que la mort n'était un scandale et un échec que si elle frappait en pleine jeunesse un homme qui n'avait pu assurer sa descendance. Pour le conteur de l'*Exode*, si l'un des Patriarches était mort ainsi, cela aurait été à coup sûr perçu comme un scandale et une faillite des promesses divines concrétisées par l'expression : « Dieu des Pères ».

Mais le progrès de la révélation a précisément consisté à faire découvrir à Israël que la mort est un échec et une faillite même quand elle frappe le vieillard comblé de jours et assuré d'une nombreuse descendance. Elle est le mal par excellence dont tous les malheurs et les souffrances de l'existence ne sont qu'un avant-goût (1). A cette lumière, la mort des Patriarches, même après une longue vie de bonheur, si elle est le dernier mot de leur histoire, apparaît comme une faillite des promesses de Dieu garanties par l'Alliance, et dont le nom de Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est le symbole.

III. — Alliance et résurrection des morts

L'exégèse proposée pour *Marc*, XII, 26, trouve un appui supplémentaire dans le fait qu'elle a des parallèles dans le reste de la Bible. Dans le fond, la preuve biblique apportée par Jésus n'est autre que la transposition sur le plan individuel de la démarche de pensée qui fonde dans l'Ancien Testament la foi en la résurrection collective (prise au sens métaphorique) du peuple de Dieu.

(1) C'est évidemment surtout l'*Ecclésiaste* qui sera l'agent de ce progrès. On souscrira à ce jugement de E. Podechard (*L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 196) : « A Qohelet, la vie présente, même bonne, ne donne pas assez, et la plus belle vie du monde ne le satisfait pas. Il rêve d'éternité. » Il cite à l'appui de cette assertion II, 16-21 ; V, 14 ; VI, 6 ; IX, 5, 10. Le tableau final (XII, 3-8) oppose l'inexorable décrépitude qui aboutit à la mort, au perpétuel renouveau de la nature printanière (l'amandier qui fleurit, le câprier qui mûrit). Quel contraste avec la description sereine et paisible de la mort d'Abraham (*Gen.*, XXV, 8)! D'autres écrits sapientiaux rendent un son assez analogue à celui de Qohelet. On trouvera de nombreux textes rassemblés par A. M. Dubarle, *La condition humaine dans l'Ancien Testament*, *RB.*, LXIII (1956), pp. 322-325. Le caractère douloureux et scandaleux de la mort est une doctrine commune du Judaïsme contemporain du Christ. Cf. R. Bultmann, art. ζάω *TWNT.*, II, p. 857 ; Strack-Billerbeck, I, p. 815 ; Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums*[3], Tübingen, 1923, p. 406 s., etc... Mais c'est surtout le Nouveau Testament, et singulièrement l'agonie de Notre-Seigneur, qui nous révèle toute l'horreur de la mort : cf. sur ce point le commentaire de C. Spicq sur *Heb.*, II, 14-15 et V, 7 (*L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1953, t. II, pp. 43-45 et 113-114), et les pages de O. Cullmann (*Immortalité de l'âme ou résurrection des morts*, Neuchâtel-Paris 1956, pp. 23-36).

Le texte classique affirmant la résurrection nationale d'Israël est *Ézéchiel*, XXXVII (1). Dans ce chapitre, la restauration du peuple de Dieu est annoncée, mais la raison profonde n'en est pas donnée. Ézéchiel est plus explicite en d'autres oracles, en particulier au ch. XVI, où cette résurrection nationale est symbolisée par le rappel de l'épouse adultère : « Mais moi, je me souviendrai de l'Alliance que j'ai contractée avec toi du temps de ta jeunesse, et j'établirai en ta faveur une alliance éternelle » (*Éz.*, XVI, 60). C'est donc par fidélité à son alliance et à ses promesses que Dieu ressuscite Israël (cf. aussi *Lev.*, XXVI, 42; *Ps.*, CVI, 45). En *Marc*, XII, 26, Notre-Seigneur ne fait qu'appliquer aux individus ce lien nécessaire entre Alliance et résurrection qu'Ézéchiel et ses successeurs avaient déjà mis en évidence pour la collectivité du peuple de Dieu.

Cette application n'est d'ailleurs que l'aboutissement d'un processus qui s'ébauche déjà dans les écrits de l'Ancien Testament : l'application aux relations personnelles entre Yahvé et le fidèle des grands thèmes bibliques caractérisant les rapports de Dieu et de son peuple (2). Ainsi le *Ps.* XXIII reprend, en l'appliquant à la vie spirituelle du fidèle, le thème traditionnel de Yahvé berger d'Israël (*Gen.*, XLIX, 24; *Mich.*, VII, 14; *Jér.*, XXIII; *Ex.*, XXXIV, etc...). Il en est de même du thème du rocher (cf. *II Sam.*, XXIII, 3 et *Ps.*, XIX, 15), du rédempteur (go'el; Cf. *Is.*, XLIX, 7 et *Ps.*, XIX, 15), de l'héritage (Cf. *II Sam.*, XXI, 3 et *Ps.*, XVI, 5), de la lumière (Cf. *Is.*, X, 17 et *Ps.*, XXVII, 1) de la gloire (Cf. *Jér.*, II, 11 et *Ps.*, III, 4) etc..., etc...

Or, remarquons-le, tous ces thèmes ainsi transférés de la communauté à l'individu sont précisément les grâces qu'Israël reçoit de Yahvé comme conséquence de l'Alliance. Il devient dès lors tout naturel de transférer aussi au fidèle individuel cette assurance de victoire sur la mort que Dieu, fidèle à son Alliance, garantit à Israël. Si, comme on vient de le voir, Yahvé est rédempteur non seulement d'Israël, mais de chaque fidèle, il doit racheter le fidèle du Schéol comme il en a fait remonter son peuple (3).

(1) Auquel fait écho l'Apocalypse d'Isaïe (*Is.*, XXVI, 14-19). On sait que ces textes ont joué dans la pensée religieuse d'Israël le rôle de ferment, et, à ce titre, ils ont grandement contribué à acclimater l'idée d'une résurrection individuelle.

(2) Cette individualisation des thèmes collectifs a déjà été notée par R. TOURNAY, *RB.*, LXIII (1956), p. 433. Elle mériterait une monographie détaillée. J'espère avoir l'occasion d'y revenir.

(3) S'il y a lien de cause à effet entre l'Alliance et la résurrection collective ou individuelle, cela se vérifie au maximum dans la résurrection du Christ qui assume à la fois l'aspect collectif et l'aspect personnel du peuple de Dieu. Cela explique sans doute pourquoi, en *Actes*, III, 13 (et V, 30), la résurrection de Jésus est explicitement attribuée au Dieu de l'Alliance avec les Pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

***

Déjà S. Jérôme s'avouait déconcerté par le texte scripturaire choisi par Jésus pour prouver la résurrection des morts (1). Et nos contemporains en général partagent cet étonnement. Mais cette manière de procéder de Notre-Seigneur ne contient-elle pas une profonde leçon? Elle invite ceux qui cherchent à établir les fondements bibliques d'une doctrine, à ne pas se contenter d'une sèche « Schriftbeweis », dût-elle contenir sans équivoque la doctrine étudiée. Il faut aller plus loin et expliciter le lien qui, dans la Bible, rattache cette doctrine au centre de la révélation. Jésus, au lieu de citer *Dan.*, XII, 2, se réfère à la révélation du Buisson ardent. Certes, le texte de l'*Exode* ne contient pas en toutes lettres la foi en la résurrection des morts. Mais en l'invoquant, Jésus indique comment ce dogme se rattache en profondeur à l'aspect central de la révélation de l'Ancien Testament : l'Alliance, et comment le salut promis par Dieu aux Patriarches et à leur descendance en vertu de l'Alliance, contient implicitement la doctrine de la résurrection (2).

Le Saulchoir, Avent 1958.

F. Dreyfus, O. P.

(1) *In Matth.*, XXII, 31 (*PL.*, XXVI, coll. 164-165). S. Jérôme justifie le choix de Jésus par le fait que les Sadducéens n'auraient pas admis l'autorité des prophètes.

(2) L'exégèse ici proposée vaut pour *Marc*, XII, 26-27, et son parallèle en *Matth.*, XXII, 31-32. Le texte de *Luc* (XX, 37-38) demande un examen particulier, car il ajoute une formule : « πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν » inconnue aux deux autres synoptiques. Sans pouvoir entrer dans le détail de l'exégèse du texte lucanien, rappelons qu'on le rapproche en général, et avec raison, de *IV Macc.*, XVI, 25 : « Sachant que ceux qui meurent pour Dieu vivent pour Dieu (ζῶσιν τῷ θεῷ) comme Abraham, Isaac et Jacob, et tous les Patriarches » (cf. aussi *IV Macc.*, VII, 19). Dans cette phrase, l'argument qui est sous-entendu est le suivant : si les morts ne ressuscitent pas, la mort des martyrs exprimerait leur volonté de vivre pour Dieu seul, en même temps qu'elle consommerait leur séparation définitive d'avec lui. C'est absurde. La pensée de S. Luc paraît assez proche : les Patriarches ont vécu pour Dieu, la mort ne peut anéantir cette orientation fondamentale de leur être par laquelle ils mettaient en Dieu leur fin ultime. Dans cette perspective, la formule : « Le Seigneur, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » doit être entendue au sens d'un génitif subjectif : le Dieu que les Patriarches ont servi. On est beaucoup plus proche de l'exégèse habituelle de *Marc*, XII, 26, celle du P. Lagrange par exemple. Mais il n'y a aucune raison d'aligner l'interprétation de Matthieu et de Marc sur celle de Luc. D'ailleurs le texte qui oblige à prendre l'argumentation de Jésus chez Matthieu et Marc comme une démonstration scripturaire au sens strict (*Matth.*, XXII, 29; cf. *Marc*, XII, 24 : πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφάς), n'existe justement pas chez Luc qui a une expression beaucoup plus faible (XX, 37 : καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν).).

FOUILLES DE FESHKHA

RAPPORT PRÉLIMINAIRE

A l'occasion de la dernière campagne de fouilles à Khirbet Qumrân, en 1956, nous avions repéré, trois kilomètres au sud de Qumrân et immédiatement au nord de la source de ʿAïn Feshkha, un bâtiment et nous avions vidé une chambre dans ce qui paraissait être son angle Sud-Ouest. Cette chambre contenait de la céramique et des monnaies, identiques à celles de la Période II de Khirbet Qumrân (1).

Une exploration plus étendue s'imposait; elle a été effectuée en 1958 par les participants ordinaires de nos expéditions près de la mer Morte : c'était une fouille officielle du Service des Antiquités de Jordanie, en collaboration avec l'École Archéologique Française de Jérusalem et le Musée Archéologique de Palestine. La direction technique était confiée au P. de Vaux; celui-ci était assisté par le P. J. Rousée, qui a fait tous les relevés topographiques, et par les deux boursiers de l'École Archéologique Française, l'Abbé P. Bonnard, dessinateur, et l'Abbé A. Darrieutort, chargé du catalogue. Le plan d'ensemble, pl. II, a été établi par le P. H.-M. Coüasnon sur les relevés du P. Rousée. Comme d'habitude, nos cinquante ouvriers étaient recrutés en partie à Silwân près de Jérusalem, en partie chez les Bédouins Taʿamrés. Ils étaient guidés par les deux excellents contremaîtres du Musée Palestinien, Ibrahim Aṣouly et Azmeh Khalil.

La campagne a duré du 25 janvier au 21 mars 1958 et a permis de dégager entièrement le bâtiment et ses annexes. Le parallélisme avec Kh. Qumrân s'est confirmé et étendu. Il est apparu que cette installation ne correspondait pas seulement à la Période II de Qumrân, comme l'indiquait le sondage de 1956, mais qu'elle avait été précédée d'une première installation, Période I, contemporaine de Qumrân I, et qu'elle avait été suivie d'une occupation restreinte, Période III, contemporaine de Qumrân III. Il y avait en plus les traces d'une petite installation byzantine. La période II est celle où les construc-

(1) Cf. *RB.*, LXIII, 1956, p. 576.

tions furent les plus étendues et sont restées le mieux intelligibles. C'est par elle que nous commencerons notre description.

I. — Période II

Les ruines mises au jour commencent à environ 50 m au Nord de la source et s'étendent jusqu'à 150 m de celle-ci, pl. I et III. Elles comprennent un assez grand bâtiment, flanqué d'un enclos au Sud et d'un enclos au Nord, qui renferment l'un et l'autre des constructions. Un long mur de clôture file de là vers le Nord. A partir des bâtiments, le sol descend doucement vers l'Est jusqu'au rivage de la Mer Morte, il monte rapidement vers l'Ouest jusqu'à la falaise rocheuse qui, du Nord au Sud, se rapproche progressivement de la mer, qu'elle rejoint au Râs Feshkha.

I. *Les bâtiments*, pl. II et IV.

a) *Le bâtiment principal*, pl. II et V.

C'est un ensemble rectangulaire de 24 × 18 m. Pour corriger la pente naturelle du terrain et bien asseoir la face Ouest, on avait entamé la couche de gravier naturel; cette tranchée de construction est nettement visible dans la tranchée que nous avons ouverte le long du mur Ouest. Le P. Coüasnon me fait remarquer que son orientation est la même que celle du bâtiment de Kh. Qumrân, à 2° près; mais, au moment de la construction et pour une raison indiscernable, la ligne de fondation du mur fut déviée de 6° vers l'Est. Le pavement du loc. 3 est 0,50 m plus bas que le sol vierge à l'extérieur; le sol de la cour 4 est, à son tour, plus bas que celui des loc. 3 et 5 et va lui-même en descendant.

L'entrée se faisait par la face Est, où sont deux portes en pierres bien taillées. L'une s'ouvre au milieu de la façade sur une pièce, loc. 11 A, qu'une large baie fait communiquer avec la cour intérieure, 4. L'autre est un peu plus au Nord et donne sur un corridor, 9, pl. VI *a*, qui communiquait primitivement avec la pièce 11 A. La présence de ces deux portes contiguës semble indiquer que le corridor 9 ne desservait que les loc. 21-22 et ne conduisait pas aussi à la cour comme il le fait maintenant. Il était probablement fermé à l'Ouest par un mur qui aurait disparu à la Période III.

La cour intérieure, 4, est bordée de constructions sur les quatre côtés. Outre les deux passages d'entrée, la face Est a une pièce d'angle, 11 B, qui était traversée en diagonale par un drain évacuant à l'exté-

rieur les eaux de la cour, pl. V. On ne peut pas dire à quoi servait cette pièce, on peut seulement noter qu'on y a recueilli 32 petites monnaies, plus que dans aucun autre locus.

Les deux pièces principales semblent avoir été celles de la face Ouest, les loc. 3 et 5, desservis par une bonne porte à feuillure donnant dans le loc. 3; une autre porte à feuillure menait du loc. 3 dans le loc. 5. Le loc. 3 a un sol pavé sur lequel était posée, près de la porte, la pierre inférieure d'une meule de basalte. Deux placards étaient aménagés dans son mur Est et, dans l'un d'eux, étaient encastrés un petit bassin rectangulaire de calcaire et une jarre. La poterie était assez abondante (1) et l'on a recueilli 6 monnaies. Le loc. 5 avait un sol de terre battue et un placard dans le mur Est près de la porte. Contre ce même mur, au milieu de la pièce, s'appuyait un dallage semi-circulaire dont on ne reconnaît pas la raison d'être. Le locus contenait de la poterie très écrasée et 24 monnaies. La trouvaille la plus intéressante est une sorte de tambour de colonne retaillé, pl. XI *b*, qui était tombé de l'étage; on en reparlera.

La face Nord était occupée par une seule longue pièce. En effet, une seule porte fait communiquer cette aile avec le corridor 9, et les loc. 21, 22, 22 *bis* ne sont délimités que par des banquettes de séparation, pl. VI *b*. La poterie était assez abondante mais terriblement brisée, une demi-douzaine de monnaies sont attribuables à cette période. Il est vraisemblable que cette longue pièce servait de magasin. Appuyée à elle et au loc. 5, dans l'angle Nord-Ouest de la cour, était une petite pièce, loc. 6; une large banquette de pierre isolait à l'Ouest un petit espace où la jarre de la fig. **1**,2 était enterrée jusqu'à l'épaule.

Sur le côté Sud de la cour ouvraient deux pièces pavées, loc. 7 et 10, séparées par un mauvais mur qui est probablement secondaire. Il y avait beaucoup de tessons dans le loc. 7 et les fragments de plusieurs vases de pierre, moins de tessons dans le loc. 10, et peu de monnaies dans les deux loci, 3 monnaies en tout. Ces deux pièces, qui n'en faisaient peut-être qu'une à l'origine, peuvent aussi avoir été des magasins.

Le loc. 10 butte à l'Est contre le bâti d'un escalier qui montait de l'angle Sud-Est de la cour. Six marches sont conservées jusqu'à un palier; une seconde volée, à angle droit avec la précédente et fondée sur le mur qui sépare les petits loci 12 et 13, montait jusqu'à la terrasse. Cette terrasse s'étendait sur les loc. 7 et 6 et, on le verra, sur les loc. 21 et 22. Mais il est certain qu'il y avait des pièces à l'étage

(1) Le loc. 3 avait été fouillé en 1956. C'est de là que provient l'encrier de terre cuite signalé dans *RB.*, LXIII, 1956, p. 576.

au-dessus des loc. 3 et 5. Cela est assuré par la quantité de grosses pierres éboulées à l'extérieur du mur Ouest et dans les loc. 3 et 5; elles supposent que les murs, conservés sur 2 m de hauteur, s'élevaient beaucoup plus haut. De fait, dans ces deux loci, la fouille a rencontré les débris de deux plafonds superposés et séparés par des tessons; le tambour taillé signalé à propos du loc. 5 est certainement tombé d'en haut et il a été trouvé avec les débris d'un plafond. Cet étage explique le gros pilier conservé sur 1 m de hauteur dans la partie Ouest de la cour : il supportait une galerie par laquelle on allait de la terrasse du loc. 7 à celle du loc. 21 en passant sur le loc. 6. Cette galerie n'aurait eu aucune raison d'être si la terrasse s'était prolongée au-dessus des loc. 3 et 5, permettant la circulation entre les ailes Sud et Nord à partir de l'unique escalier montant de la cour; la galerie desservait en outre les pièces surmontant les loc. 3 et 5.

On peut supposer que les loc. 3 et 5 et les pièces à l'étage, peut-être aussi le loc. 11 B, étaient destinés au logement ou à l'administration, le reste étant occupé par des magasins. Ce bâtiment n'est évidemment pas une habitation privée et il répond mieux aux besoins d'une communauté. On verra si les autres découvertes permettent de préciser sa nature.

b) *L'enclos du Sud*, pl. I et II.

Au Sud-Ouest du bâtiment s'étend un enclos dont les murs, dans sa partie connue, dessinent un carré d'environ 40 m de côté. Il s'étendait davantage vers l'Est, où son mur de clôture a disparu. Le mur Nord s'attachait à l'angle Sud-Ouest du bâtiment, mais la liaison a été détruite, probablement pour fournir des pierres à la reconstruction du loc. 20 pendant l'époque byzantine, cf. ci-dessous.

Contre ce mur Nord s'appuyait une construction, pl. II et VII. Il y avait, près du bâtiment, une pièce carrée, loc. 20, qui avait une porte à l'Est et dont les murs reposent directement sur un pavement qui se prolonge à l'Est et assez loin au Sud, où nous l'avons suivi par une tranchée. Le mur Sud du loc. 20 se prolonge vers l'Ouest par une ligne de bases rectangulaires en maçonnerie, qui est parallèle au mur de clôture Nord et va jusqu'au mur de clôture Ouest. Ces bases sont distantes de 1,75 à 2,50 m et ne sont conservées que sur une hauteur de 0,45 m au plus, mais il est évident qu'elles servaient à supporter, peut-être par l'intermédiaire de poteaux de bois, une toiture qui reposait sur le mur de clôture. La toiture abritait un espace qui était pavé de cailloux assez petits dans le loc. 17 (le pavement a presque

entièrement disparu dans la partie Ouest), de cailloux plus gros dans le loc. 18. Pour corriger la pente naturelle vers l'Est, le sol du loc. 18 a été surélevé et soutenu par une murette à la limite entre les loc. 17 et 18. Le loc. 19, qui occupe l'angle Nord-Ouest de l'enclos, continue la série des bases mais a un sol de terre battue. Sur ce sol se trouvait une couche de cendres avec beaucoup de tessons, alors qu'il n'y avait que très peu de tessons et pas de cendres dans les loc. 17 et 18. La limite entre les loc. 18 et 19 était malheureusement oblitérée par la piste moderne; nous avons fouillé celle-ci mais elle avait détruit tout vestige ancien. Il est certain qu'une des bases de maçonnerie a été arrachée; il n'est pas exclu qu'il y ait eu un mur fermant le loc. 19 à l'Est.

Toute cette installation paraît être secondaire : on a déjà dit que les murs du loc. 20 sont posés sur le pavement; pour asseoir les premières bases de maçonnerie en allant de là vers l'Ouest, on a entaillé le pavement de petites pierres; ce pavement a l'air contemporain du mur de clôture et se continue au Sud des bases; le pavement surélevé du loc. 18 a un autre caractère et les bases qui lui sont associées paraissent avoir été construites en même temps.

Ce long élément, ouvert sur près de trente mètres, n'a pas servi de logement, sauf aux deux extrémités, dans le loc. 20 qui est fermé et dans le loc. 19 où l'on a trouvé de la poterie domestique. Il est possible que cette construction ait servi d'abri temporaire pour les hommes ou pour les bêtes. Mais une particularité doit être notée : les bases du loc. 17 et du loc. 19 sont reliées par une ligne de cailloux plus hauts que le pavement intérieur, se raccordant graduellement au pavage extérieur : on voulait ainsi éviter que l'eau ne pénétrât dans l'espace couvert. La construction semble donc être un abri, une sorte de hangar, dans lequel on conservait au sec ou on faisait sécher un certain produit. On penserait dans nos pays à un hangar à foin ou à paille mais ces hangars ne sont pas attestés en Palestine ancienne et la région de Qumrân-Feshkha n'est pas du tout une région d'herbages ou de céréales. Il y pousse beaucoup de roseaux, qui devaient être exploités — comme ils le sont maintenant — pour la vannerie, mais ces roseaux sont aujourd'hui simplement mis à sécher en petits tas sur lesquels on pose des pierres.

On pourrait faire l'hypothèse que c'était un séchoir à dattes, ou plutôt l'endroit où les dattes, qui sont cueillies avant pleine maturité, étaient étendues pour mûrir. Il est vrai que, généralement, on les expose au soleil, mais notre contremaître Ibrahim Aṣouly, originaire de la région de Gaza qui est, avec celle de Jéricho, la seule qui produise

encore des dattes en Palestine, m'assure que les dattes destinées à la consommation familiale y sont séchées lentement à l'ombre. M. Mansour Nashashibi, Directeur de l'Agriculture à Jérusalem, a vu l'installation de Feshkha et est convaincu qu'elle a pu servir à ce propos. Cela correspond à la seule grosse culture qui paraisse possible dans cette région. Le palmier dattier aime l'eau salée (1), il vit les pieds dans l'eau et la tête au soleil, il exige, pour porter ses fruits à maturité, une haute température pendant l'été; ces conditions sont remplies dans la bande de terre qui va de Feshkha à Qumrân : il y a les sources importantes de ʿAïn Feshkha et de ʿAïn el-Ghazal et une quantité de petites sources, toutes un peu saumâtres, les racines des arbres peuvent rapidement atteindre la nappe d'eau qui est partout proche de la surface. Les poutres de bois de palmier, les palmes et les dattes retrouvées dans les ruines de Khirbet Qumrân et dans les grottes indiquent que le palmier était autrefois cultivé aux environs. Mais je n'insiste pas sur cette hypothèse : le hangar a pu servir à la fois pour des propos variés.

Les murs Ouest et Sud de l'enclos ont été dégagés sur leurs deux faces et ne montrent aucune amorce de maçonnerie pour un bâtiment ou un mur de séparation. Il n'y a, à l'intérieur de l'enclos, aucune trace en surface révélant une construction enfouie. L'enclos paraît donc avoir été vide, en dehors du hangar qui s'appuyait contre son mur Nord.

c) *L'enclos du Nord*, pl. I et II.

De l'angle Nord-Ouest du bâtiment un mur bas part en direction du Nord-Est. Après 23 m, il tourne à angle droit vers le Sud-Est pour une longueur de 33 m, puis il se coude vers le Sud et disparaît ensuite sous nos déblais. La moitié Ouest de cet enclos, loc. 28, paraît avoir été vide. Aucune construction ne s'adosse en effet au mur Nord du bâtiment ni aux murs Ouest et Nord de l'enclos, qui ont été entièrement dégagés; une tranchée ouverte d'Est en Ouest au milieu de cet espace a été poussée jusqu'au sol vierge sans rencontrer autre chose que deux sols anciens, séparés par 0,25 m de dépôt.

La moitié Est est au contraire occupée par un système de bassins reliés par des petits canaux, pl. II et VIII. L'eau arrivait du loc. 29 et passait sous le mur Nord de l'enclos par deux bouches que séparait une dalle dressée, pl. IX *a*. Elle suivait, vers le Sud-Est, un canal qui

(1) Les palmiers-dattiers prospèrent davantage là où le sol est légèrement salé et les grandes palmeraies de Bassorah en Iraq sont irriguées par la marée du Golfe Persique.

a disparu sur quelques mètres, sauf la paroi Nord conservée contre le mur de l'enclos. Plus loin, le canal se retrouve, avec son enduit pendant 1,50 m avant d'aboutir à une cuve rectangulaire, profonde de 0,80 m, loc. 23, pl. IX *b*. Un trop-plein était assuré par un court canal qui part au Nord et passe sous le mur de clôture, après quoi l'eau s'écoulait en suivant la pente naturelle.

Deux autres canaux partent de la cuve 23. L'un s'ouvre à l'angle Sud et bifurque après 2,50 m en arrivant contre un grand bassin carré, le loc. 24, qu'une de ses branches alimente, pl. X *a*. Ce bassin, profond d'un peu plus de 1 m, avait un sol et des parois couverts d'un enduit conservé seulement en partie. Au fond, cet enduit est recouvert par un dépôt blanc qui est généralement mince mais qui s'est accumulé sur une plus grande épaisseur dans l'angle Est. Le bassin descend en effet légèrement vers l'Est et, dans sa face Sud-Est, au point le plus bas, un conduit s'ouvre au niveau du fond. Il débute par une pierre soigneusement percée d'un trou circulaire, qui pouvait facilement être bouché et débouché pour vider le bassin.

De l'autre côté de la paroi, le conduit se prolonge par un caniveau qui entaille le sol pavé d'une petite pièce, loc. 25, pl. X *a*, et qui aboutit à une fosse quadrangulaire creusée contre le mur du loc. 25; cette fosse a 1,30 m de profondeur. On pouvait y descendre en prenant appui sur une pierre en saillie et en posant le pied sur une autre pierre encastrée au fond, qu'elle dépasse de 0,25 m. Le fond est actuellement plus bas que le niveau des eaux d'infiltration. Le fond et les parois de cette fosse avaient un enduit de chaux, sable et gravier qui est conservé en quelques endroits mais a généralement été détruit. De l'angle Est du loc. 25 monte un escalier de trois marches aboutissant au pavement qui entoure les bassins. Dans ce pavement un caniveau plâtré, à pente rapide, part vers le Sud mais s'arrête brusquement après un peu plus de 1 m, en même temps que le pavement. Son rapport certain avec le loc. 25 indique qu'il servait à évacuer les eaux usées de la fosse du loc. 25; l'eau se perdait ensuite dans la terre.

Après avoir alimenté le bassin 24, le canal issu de la cuve 23 vers le Sud contourne deux côtés du bassin 24 et s'arrête après son angle Sud. Là un escalier de trois marches descend dans un espace rectangulaire, le loc. 27, situé à côté du loc. 25, pl. X *a*. Cet escalier servait également à la descente de l'eau amenée par le canal : sa marche supérieure est entaillée pour former caniveau. Le sol du loc. 27 est pavé, avec un reste d'enduit, et descend doucement vers une fosse creusée contre le mur mitoyen avec le loc. 25. Une pierre en saillie à l'angle Nord de cette fosse permettait d'y descendre. Le fond n'a pas été

atteint, le travail ayant été arrêté par l'abondance des eaux d'infiltration, mais on s'est assuré que la maçonnerie descendait au moins 1,55 m sous le pavement à l'angle Sud. La fosse était donc plus profonde que celle du loc. 25; des plâtras mêlés à la terre humide qui l'emplissait indiquent qu'elle était enduite elle aussi.

Un dernier canal part de la cuve 23 vers le Sud-Est. Il est rectiligne pendant une dizaine de mètres jusqu'à un bassin rectangulaire de 3,50 m sur 8 m, le loc. 26, pl. X *b*. En arrivant à ce bassin, le canal s'élargit et se relève un peu : c'est un arrangement délibéré pour faire descendre doucement l'eau en nappe dans le bassin et cette impression est confirmée par une banquette qui longe la paroi un peu plus de 1 m sous l'arrivée du canal. Dans la fouille de ce bassin, nous avons encore été arrêtés par l'eau d'infiltration. La maçonnerie descend encore 0,75 m au moins sous le plan d'eau actuel. Il y a des traces d'enduit.

Entre le canal qui dessert le bassin 26 et celui qui conduit au bassin 24 s'étend un espace pavé de larges dalles auquel succède, à un niveau plus bas, un pavage en éléments plus petits entre le loc. 25 et le bassin 26. Dans le premier pavage, près de la cuve 23, un creux est réservé dans lequel reposait une jarre intacte, pl. IX *b* et fig. 1,1.

Le canal qui conduit au bassin 26 est séparé du mur de clôture Nord par une étendue plane où l'on a reconnu, comme dans la tranchée ouverte dans la cour 28, deux sols superposés distants de 0,20 m. Le premier est un sol de chaux, solide; il est contemporain de la construction du canal et des bassins. Le sol supérieur n'est pas préparé : il marque seulement la fin de l'utilisation de ce lieu. Sur le second sol se trouvaient deux pierres oblongues, pl. VIII. Elles sont grossièrement taillées en forme de cylindres, elles n'étaient sûrement pas destinées à une construction, elles n'ont pas pu rouler d'ailleurs, elles sont restées où elles ont été laissées après avoir servi à un usage qu'on essaiera de déterminer. Une pierre semblable a été trouvée au fond du bassin 24 et une autre dans le bassin 26 : elles y ont été évidemment poussées de la plateforme voisine.

Ces bassins ne sont certainement pas des citernes pour garder l'eau : à cela s'opposent leur peu de profondeur, le système compliqué de leur alimentation, les fosses des loc. 25 et 27. Ce ne sont pas des bains : à cela s'opposent l'absence d'escaliers, le dépôt de chaux du bassin 24 et, derechef, les fosses des loc. 25 et 27. C'est une installation industrielle, où l'eau jouait un grand rôle et où une certaine matière subissait des traitements successifs. Deux questions se posent alors : d'où provenait l'eau? quelle industrie y pratiquait-on?

L'eau ne venait pas des sources actuelles. Le début de la canalisation,

dans le loc. 29, est presque 5 m plus haut que la source de ʿAïn Feshkha et encore 3 m plus haut que la plus haute des petites sources voisines, pl. I. Nous avons recherché si, comme à Khirbet Qumrân, un aqueduc n'amenait pas l'eau que les pluies d'hiver faisaient couler de temps en temps dans le Wady le plus proche. Mais cela aurait exigé de gros travaux d'aménagement dont il serait resté quelques traces : il n'y en a aucune et l'hypothèse est à écarter. Il reste à admettre que le système des eaux souterraines a changé depuis l'antiquité et qu'une source jaillissait alors à un niveau supérieur. Il y a, entre le bâtiment principal et la piste moderne à l'Ouest, une petite dépression qui semble indiquer l'emplacement de cette source ancienne. Originellement, son eau s'écoulait vers le Sud et le lit qu'elle avait creusé se reconnaît encore sous le mur Nord de l'enclos Sud : au milieu du loc. 17, ce mur est fondé sur un amas de grosses pierres comblant un fossé qui se prolonge vers le Nord. Au moment de cette construction, le ruisseau ne coulait plus parce que la source avait été détournée vers l'Est pour alimenter les bassins 23-27; l'eau arrivait au loc. 29.

On a une autre preuve d'un changement dans le régime des eaux depuis l'antiquité. Nous avons dit que le travail dans les fosses des loc. 25 et 27 et dans le bassin 26 avait été gêné par l'infiltration de l'eau. Rapidement, le niveau de celle-ci s'est stabilisé à la cote 2,32 dans les fosses 25 et 27, à la cote 2,04 dans le bassin 26. Or ces fosses et ce bassin ont leur fond à une cote notablement plus basse et ils étaient primitivement revêtus d'un enduit qui n'a pu être appliqué et tenir que si la nappe d'eau était alors plus basse. L'exhaussement moderne de celle-ci peut d'ailleurs être la conséquence de l'abaissement de la nappe qui affleurait à la source ancienne. Enfin, il y a, entre Fehskha et Qumrân, l'indice de plusieurs sources taries à un niveau plus élevé que les sources actuelles. Deux géologues qui ont vu les lieux et les fouilles estiment que la nature du terrain rend assez compte des faits observés et justifie l'explication qui en est donnée ici.

Il en découle un corollaire important : jaillissant plus haut, avant d'avoir traversé les couches plus chargées de sels divers qui forment le littoral de la mer Morte, l'eau de ces sources anciennes était probablement plus pure et mieux utilisable par l'homme.

Il reste à déterminer pour quelle fin cette eau était conduite dans l'enclos du Nord et à quelle industrie servaient les bassins et les canaux qui ont été décrits. On propose ici l'hypothèse que c'était un atelier pour la préparation des peaux (1). Cette industrie exige des

(1) Sur l'industrie du cuir dans l'antiquité, cf. *A History of Technology*, sous la direction de Ch. Singer, II, 1956, pp. 147-187, *Leather*, par J. W. Waterer; pp. 187-190, *A Note*

lavages et rinçages et des bains successifs qui durent longtemps et emploient beaucoup d'eau. Les peaux subissent d'abord l'opération du reverdissage : elles sont trempées dans un bassin d'eau courante ou souvent renouvelée où elles se nettoient et gonflent. C'est à quoi a pu convenir la cuve 23 : en bouchant les canaux qui en partent vers le Sud et vers l'Est et en laissant fonctionner le trop-plein, on pouvait y entretenir un courant permanent d'eau.

Vient ensuite l'opération du débourrage ou épilage. Les peaux macèrent dans des bassins remplis d'eau de chaux, le pelain; on les fait passer dans des bains faibles avec de la chaux déjà usée, puis dans des bains forts avec de la chaux vive; près des fosses à pelain se trouve souvent un espace dallé où les peaux sont étirées et étendues; on enlève les poils et les restes de chair en raclant les peaux placées sur une perche inclinée ou sur un chevalet formé par un gros tronc d'arbre. Le bassin 24, avec son dépôt de chaux, pourrait avoir servi de fosse à pelain. Ce bassin, on l'a vu, se vidait par le fond et le pelain usé était recueilli dans la fosse du loc. 25; il servait pour un bain moins fort. Quand il était hors d'usage, il était puisé avec des seaux et, par l'escalier du loc. 25, jeté dans le caniveau qui va se perdre au Sud de ce locus. La surface dallée au bord du bassin 24 aurait servi à étendre les peaux, les grosses pierres cylindriques auraient été des chevalets pour l'épilage et l'écharnage. La jarre posée dans le creux du dallage près de la cuve 23, pl. IX *b* et fig. **1**, 1, a pu contenir un ingrédient nécessaire au travail, elle a pu simplement garder l'eau potable pour les ouvriers qui ne pouvaient pas boire l'eau des bassins où trempaient les peaux.

La dernière opération pour transformer la peau en cuir est celle du tannage. Le terme désigne strictement la préparation au tan, qui est contenu dans l'écorce du chêne et d'autres arbres ou dans les noix de galle, mais, en dehors de ce tannage végétal, on peut aussi tanner avec d'autres ingrédients, on a pratiqué en particulier le tannage à la fiente de pigeon et le tannage à l'alun. La fosse du loc. 27, alimentée par une branche spéciale du canal, a pu être une fosse à tannage. Le grand bassin 26 a pu servir au rinçage des peaux, qui doit se faire entre les différents bains, mais on pouvait utiliser pour cela la cuve 23. Il a pu servir aussi au tannage : comme cela se fait ailleurs, les peaux y auraient été disposées en couches séparées par des lits d'écorce broyée; le soin apporté à ce que l'eau y descendît doucement corres-

on Parchment, par H. Saxl; surtout R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, vol. V, 1957, pp. 1-77, *Leather in Antiquity*. Pour la Palestine, G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, V, 1937, pp. 185-195. Les indications littéraires de l'époque talmudique sont réunies par S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, II, 1911, pp. 259-266.

pondrait au souci d'imprégner également et jusqu'au fond toute cette masse.

Cependant, l'interprétation proposée ici se heurte à des difficultés qu'il faut loyalement signaler. Dans les tanneries anciennes que l'on a découvertes (1), comme dans les tanneries modernes où se perpétuent des méthodes traditionnelles (2), les fosses à pelain et les fosses à tan sont petites et multiples, permettant de traiter simultanément plusieurs lots de peaux aux étapes différentes de la préparation. Il y a une seconde difficulté. Des échantillons ont été prélevés dans les bassins, fosses et canaux et ont été soumis au Ministère de l'Économie Nationale à Amman et au « Department of Leather Industries » de l'Université de Leeds en Angleterre. Nous sommes très reconnaissants du vif intérêt que ces deux organismes ont témoigné et de l'aide qu'ils nous ont apportée. D'après les analyses qui ont été faites par leurs soins, le dépôt du bassin 24 est surtout fait de carbonate de calcium, ce qui correspond à notre observation et supporte notre théorie; dans les autres échantillons, la proportion de carbonate de calcium est encore importante, il y a aussi du sable et tout cela peut s'expliquer par la dissolution des enduits plâtrés que nous avons signalés. Mais on n'a détecté aucune trace de tannin végétal. Il reste possible qu'on ait tanné à Feshkha avec un autre ingrédient (fiente de pigeon, il y en a dans les grottes voisines, alun...) et les recherches se poursuivent en ce sens. Il est possible aussi que, dans ces fosses envahies depuis près de 2.000 ans par l'eau et le limon, toute trace de tannin ait disparu par oxydation. Il reste que deux spécialistes qui ont visité les fouilles, Mr. Halilović, expert en tannerie des Nations Unies en mission en Jordanie et Mr. H. M. Pharaon, expert du Gouvernement Jordanien, ont exprimé nettement l'avis que l'installation pouvait s'interpréter comme une tannerie.

J'ai visité une tannerie de la banlieue d'Hébron, dont l'installation est restée primitive. Les peaux sont lavées, puis passent par deux bains de chaux et de sulfate de soude, un bain faible et un bain fort. Les poils sont arrachés à la main, l'épilage final et l'écharnage se font sur une pièce de bois placée obliquement contre un mur ou contre un pilier avec un couteau en forme de croissant. Les peaux sont purgées de la chaux dans un bain de son et raclées plusieurs fois sur une grande

(1) Cf. la tannerie romaine de Pompéi, A. Mau, *Pompeii, Its Life and Art*, 2e éd. anglaise, 1907, p. 398, fig. 229.

(2) Je renvoie aux plans qui ont été publiés par L. Brunot dans *Hespéris* (Archives Berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes Études Marocaines), III, 1923, pl. I, face p. 84 (tannerie de Rabat) et par R. Le Tourneau et L. Paye, *Ibid.*, XXI, 1935, p. 173, fig. 2 (tannerie de Fes).

pierre plate avec un racloir droit. Elles sont mises ensuite dans un bain de fiente de poule et surtout de pigeon; naguère, on employait aussi les figues sèches. Après rinçage, elles passent dans deux bains de tannage pour lesquels on employait, il n'y a pas longtemps, l'écorce de chêne ou de grenadier; on emploie maintenant le sumac et un produit importé d'Afrique du Sud. Ces bains de tannage sont faibles pour les peaux de chèvres et de moutons, forts pour les peaux de vaches et de chameaux. Les peaux sont mises à sécher sur les murs de l'enclos ou sur le rocher qui affleure; elles sont ensuite portées à Hébron pour être battues et lissées. Entre chaque opération les peaux sont raclées, avec un grand couteau en forme de croissant, sur un chevalet constitué par un gros tronc d'arbre. Toutes ces opérations ont pu être effectuées dans les bassins et sur la plate-forme dallée de Feshkha, les grosses pierres cylindriques servant de chevalets. La principale différence est que, dans cet atelier d'Hébron comme dans les tanneries citées plus haut, les cuves à pelain et à tan sont petites, environ 1,50 m de côté, et qu'elles sont multipliées. Mais cela peut répondre au rythme du travail, qui n'était pas le même. A Feshkha, on ne cherchait pas une production en masse, et il suffisait que le nombre des fosses correspondît au nombre des opérations par où passaient les peaux.

En langage technique, le parchemin diffère du cuir en ce qu'il est une peau non tannée, séchée tendue sur un cadre et amincie au tranchet (1). Avant de subir ces traitements spéciaux qui en font une peau à écrire, le parchemin passe par les premières opérations du travail du cuir : lavages, bains de chaux, épilage. Ce sont précisément ces opérations qui apparaissent le mieux dans l'installation de Feshkha et on pourrait se demander si elle n'était pas spécialement destinée à la préparation du parchemin. On aurait alors l'atelier d'où sortirent les peaux à écrire utilisées par les scribes de Qumrân. Une considération sérieuse met en garde contre l'acceptation trop précipitée de cette hypothèse attirante : l'importance de l'installation de Feshkha semble être hors de proportion avec les besoins des seuls scribes de Qumrân, si intense qu'on imagine leur activité. S'il s'agit bien d'un atelier pour le travail des peaux, il vaut mieux penser que, la préparation des parchemins n'étant pas exclue, on y obtenait aussi des cuirs pour tous usages, quel qu'ait été le procédé employé pour le tannage.

Encore une fois, c'est une hypothèse et nous sommes conscients de ne pas apporter en sa faveur assez de preuves positives. Mais nous ne voyons pas quelle autre industrie aurait pu être pratiquée dans ces

(1) H. Saxl, dans *A History of Technology*, II, p. 187.

bassins. Nous serions heureux d'accepter une hypothèse meilleure, si on la proposait.

d) *La grande clôture. Une tombe.*

De l'angle Nord-Ouest de l'enclos du Sud, un mur bas, mal construit et lacuneux, se dirige vers le Nord-Est. On le suit pendant plus de 200 m. En 1956, nous avions relevé, au Sud de Khirbet Qumrân, un long mur de clôture allant vers le Sud (1). Il est vraisemblable que ces deux murs se rejoignaient primitivement et clôturaient la bande de terrain irrigué par les sources qui s'étend du Wady Qumrân à ʿAïn Feshkha. Dans cette étendue, il n'y a aucune trace visible de bâtiments anciens, sauf la construction carrée qui a été fouillée près de Qumrân en 1956 (2) et une maçonnerie qui entoure l'une des principales sources et qui paraît être d'époque byzantine.

Un peu plus de 100 m au Nord-Est des bâtiments de Feshkha, de petits amas de pierres nous ont fait songer à des tombes. Plusieurs furent fouillés sans résultat, mais l'un d'eux recouvrait effectivement une tombe. C'est une simple fosse étroite creusée jusqu'à environ 1,75 m de profondeur en direction Est-Ouest, sans couverture au-dessus du corps. Le squelette avait la tête à l'Ouest regardant au Sud; il n'était accompagné d'aucun objet. Il est possible que cette tombe se rattache à l'occupation ancienne de Feshkha mais cela n'est pas sûr : elle est sans doute plus profonde que les tombes bédouines modernes mais l'orientation n'est pas celle des tombes du grand cimetière de Qumrân et, comme elle est isolée jusqu'ici, on ne peut rien conclure.

II. *La céramique.*

La céramique a été recueillie très brisée et elle a beaucoup souffert de son séjour dans la terre humide et salée qui a comblé les ruines. On a pu cependant reconstituer un répertoire de formes qui est présenté dans les fig. **1** et **2**. Cette céramique n'appelle qu'un bref commentaire.

Elle est identique à celle de la Période II de Qumrân. Dans la fig. **1**, la jarre 4 est de la Période III; la jarre 2 qui était enfoncée dans le sol vierge au fond du loc. 6 pourrait avoir subsisté de la Période I; la jarre 1 est certainement de la Période II; la jarre 3 pourrait appartenir à la Période I et avoir été jetée hors du bâtiment lors du nettoyage

(1) *RB.*, LXIII, 1956, p. 575.
(2) *Ibid.*, p. 576.

Fig. 1

Grosse céramique.

N° de la fig.	N° de fouille		Provenance
1	236	Jarre à base ronde, petite ouverture à col droit, deux anses annulaires sur l'épaule. Terre rouge, grise à la section, couverte blanche.	Plate-forme près de la cuve 23
2	89	Jarre cylindrique à base ronde avec petite pointe terminale, col étroit, deux anses annulaires sur l'épaule. Paroi mince, terre rouge, très friable.	loc. 6 Ouest
3	248	Jarre à base ronde, col étroit avec saillie à la base, deux anses annulaires. Terre grise, couverte blanche.	Contre le mur Nord du bâtiment
4	164	Jarre basse à large ouverture, base en disque concave, anses incertaines. Terre rouge, extérieur rose et blanc.	Au-dessus du loc. 22

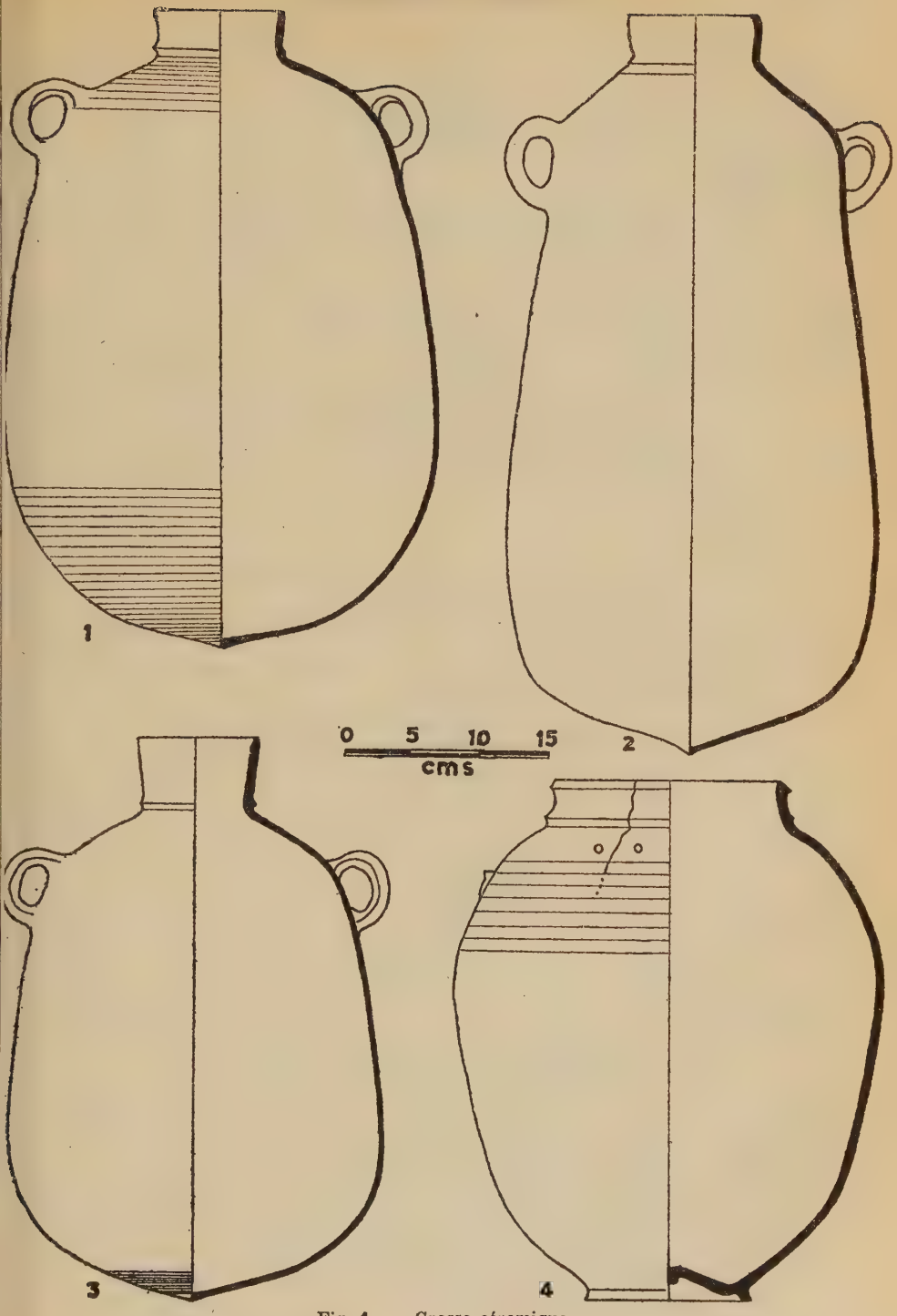


Fig. 1. — Grosse céramique.

Fig. 2

Petite céramique de la période II.

N° de la fig.	N° de fouille		Provenance
1	175	Cruchette sphérique à base aplatie, goulot élargi, une anse plate du goulot à l'épaule. Terre rose.	loc. 21
2	72	Ampoule à base plate, corps côtelé. Terre rose, grise à la section.	loc. 8
3	161	Lampe moulée, type « hérodien ». Terre rouge.	loc. 21
4	126	Ampoule à petite base plate, haut col, lèvre évasée. Terre rouge.	loc. 4
5	90	Cruchette sphérique à col mince, goulot élargi, base presque ronde, une anse plate du goulot à l'épaule. Terre fine, rose à l'extérieur, grise à l'intérieur.	loc. 7
6	191	Assiette à large base plate, paroi oblique. Terre rouge, peu cuite.	contre la face extérieure du mur de l'enclos du Nord
7	170	Assiette à petite base plate, bord bas un peu renflé. Décor en rouge à l'intérieur. Terre rouge, peu cuite.	loc. 21
8	130	Assiette à petite base plate, bord mouluré. Terre rose, couverte rose. (Période III?)	au-dessus du loc. 22
9	238	Assiette à petite base plate, bord rentrant. Terre chamois clair, tendre. (Période I?)	loc. 21
10	231	Assiette à base en disque concave, bord mouluré. Terre rouge, traces de couverte blanche. Décor à la roulette.	loc. 21
11	25	Assiette à base concave, petit bord droit, lèvre ronde. Terre rouge, extérieur gris et rouge.	tranchée à l'ouest du bâtiment
12	38	Assiette à base en disque concave, bord un peu rentrant. Terre grise, traces de couverte crème.	loc. 5
13	189	Bol à base en disque, bord non rentrant, lèvre ronde. Terre rouge, couverte blanche.	loc. 28
14	162	Bol à base en anneau, bord un peu rentrant, lèvre ronde. Terre rouge, grise à la section, surface blanche en partie.	loc. 21
15	219	Gourde dissymétrique. Terre rose, fine, bien cuite.	près de la cuve 23
16	74	Bol à base en anneau, bord un peu rentrant, lèvre ronde. Côtelé. Terre grise, couverte blanche.	loc. 7
17	50	Bol à base plate, bord rentrant, légère carène. Légèrement côtelé. Terre chamois, tendre.	loc. 5
18	129	Gobelet à base en disque concave, bord droit un peu évasé. Terre rouge, traces de couverte blanche.	loc. 21
19	221	Marmite à large ouverture, base ronde, deux petites anses attachées à la lèvre. Terre brune, couverte brune, brûlée à l'extérieur.	loc. 21
20	65	Gobelet à base en anneau, bord droit, lèvre un peu évasée, légèrement côtelé. Terre grise, traces de couverte blanche.	loc. 21

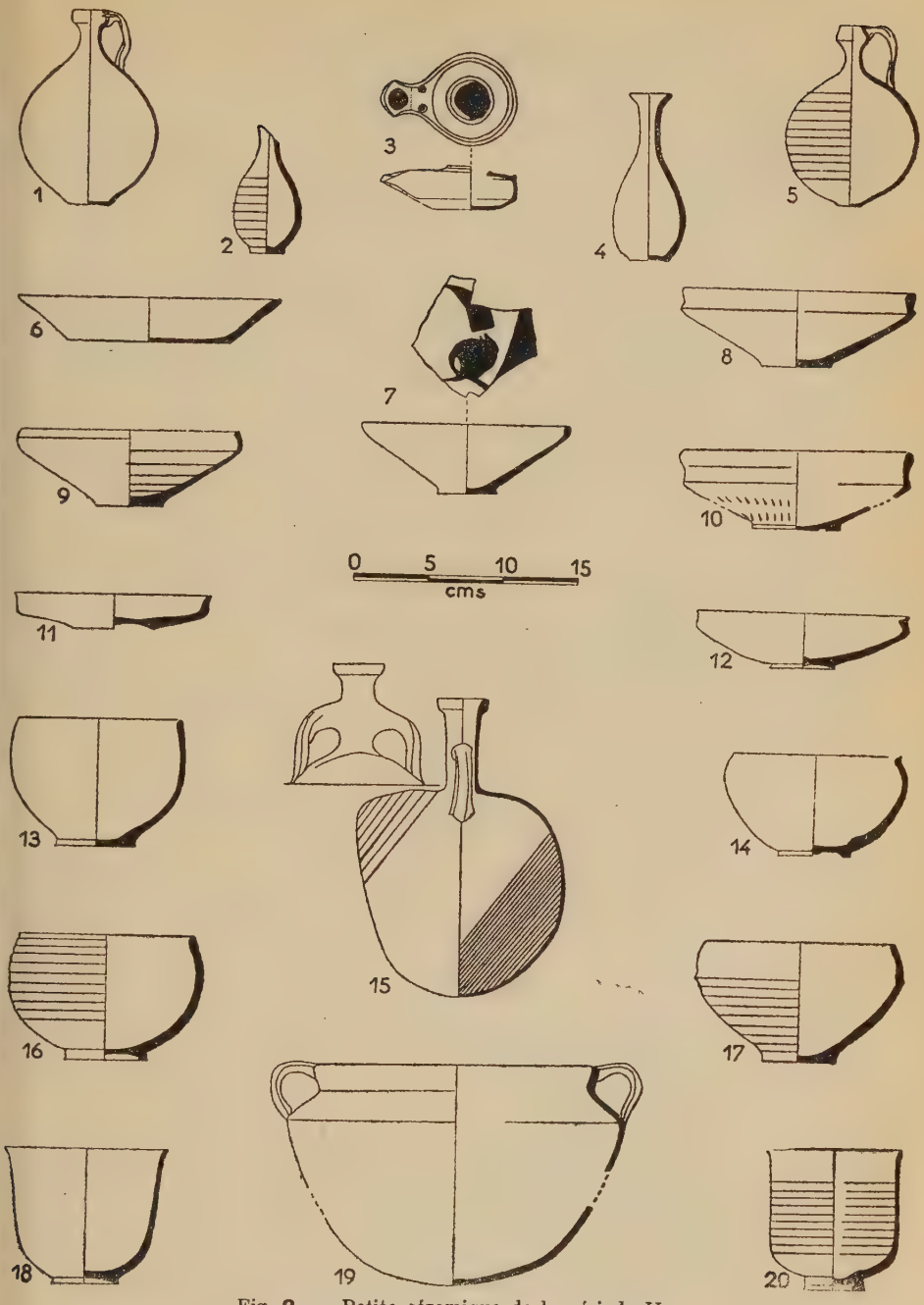


Fig. 2. — Petite céramique de la période II.

Fig. 3

Petite céramique de la période I.

N° de la fig.	N° de fouille		Provenance
1	237	Couvercle à préhension en anneau, bord bas, rentrant. Terre rouge, couverte blanche.	loc. 21 dans une jarre
2	193	Assiette à base en disque concave, bord droit. Terre rouge, grise à la section, traces de couverte blanche.	extérieur Nord
3	182	Assiette plate ou couvercle, base plate, lèvre en biseau. Terre rose.	»
4	232	Assiette à base plate, lèvre en biseau. Terre chamois, tendre.	loc. 21
5	178	Ampoule à base plate à long col. Terre rouge et grise, bandes circulaires peintes en noir.	extérieur Nord
6	181	Assiette plate ou couvercle, lèvre en biseau. Terre rose.	
7	Tessons	Gobelet évasé à paroi mince. Terre rouge, couverte rose et blanche.	»
8	»	Gobelet. Terre rouge et grise, couverte rose.	loc. 21
9	»	Gobelet. Terre rouge, grise à la section.	loc. 22
10	»	Gobelet. Terre rouge, grise à la section, couverte blanche.	extérieur Nord
11	»	Col de jarre renforcé. Terre rouge, couverte rose.	»
12	»	Col de jarre. Terre rouge, grise à la section, couverte blanche.	»
13	»	Col de jarre. Terre rouge, grise à la section.	loc. 22
14	»	Col de jarre. Terre rouge, grise à la section.	loc. 21
15	»	Col de jarre. Terre rouge, grise à la section, couverte blanche.	extérieur Nord
16	»	Col de jarre. Terre rouge, grise à la section.	»
17	240	Gobelet à base en anneau, bord droit, lèvre un peu évasée. Terre grise, couverte rose.	loc. 22
18	233	Gobelet à base en anneau, bord droit. Terre rose, traces de couverte blanche.	loc. 21
19	177	Bol à base en anneau, bord rentrant, lèvre ronde. Légèrement côtelé. Terre rouge, couverte blanche.	extérieur Nord
20	192	Bocal à large ouverture, corps cylindrique, base concave, sans anses. Terre grise, traces de couverte blanche.	»
21	234	Gobelet à base plate, bord mince, évasé. Terre rouge, grise à la section.	loc. 21

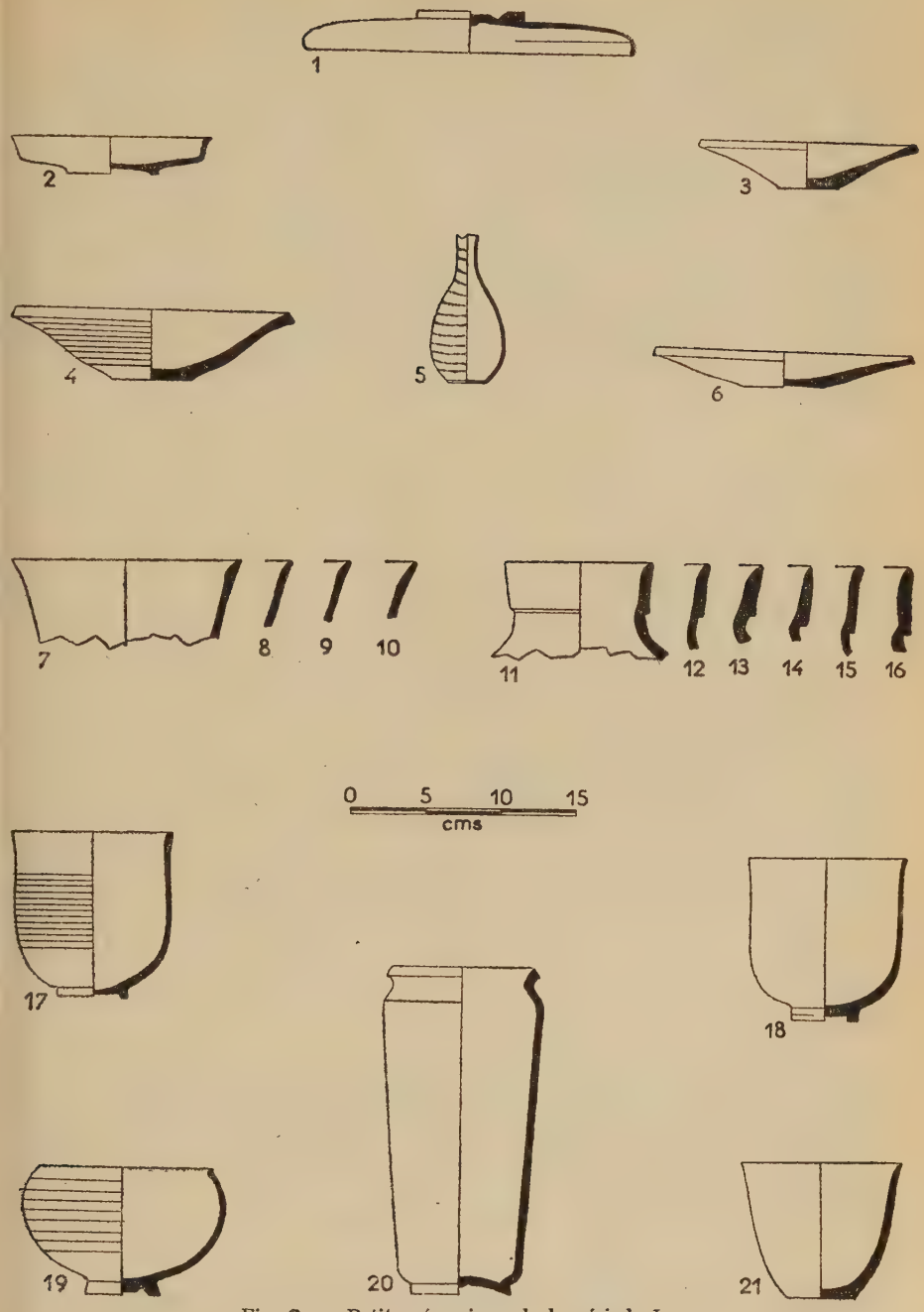


Fig. 3. — Petite céramique de la période I.

de la Période II, le type serait commun aux deux périodes. Il suffit de comparer les jarres de Qumrân, *RB.*, LX, 1953, p. 97, fig. 2; LXI, 1954, p. 225, fig. 5. Pour la petite vaisselle, fig. **2**, on comparera *RB.*, LX, 1953, p. 99, fig. 3; p. 101, fig. 4; LXI, 1954, p. 223, fig. 4; LXIII, 1956, p. 561, fig 5. On y retrouve toutes les formes caractéristiques de ce groupe : cruchettes sphériques, ampoules, lampes « hérodiennes », assiettes à bord mouluré, gourde dissymétrique, marmite à large ouverture. Le n° 7 est une assiette dont l'intérieur est décoré d'un motif incertain, sans doute floral, imitant le décor nabatéen. L'assiette n° 8 est peut-être de la Période III mais son type est attesté aussi à la Période II par des tessons. Le n° 9, trouvé dans une jarre enfoncée en terre avec le couvercle de la fig. **3**,1, est probablement de la Période I.

III. *Autres objets.*

Parmi les objets autres que la céramique et en dehors des monnaies deux seulement méritent d'être signalés.

1. — *Vase de pierre*, pl. XI *a*. Au sommet du loc. 21, dans l'angle Nord-Ouest, de très nombreux fragments de deux vases de pierre ont été recueillis, au-dessus d'une couche d'argile et de cendres qui représente les débris d'un plafond incendié. Ces vases sont donc tombés de la terrasse lors d'une destruction du bâtiment. Ces fragments ont permis de reconstituer entièrement un bassin et un grand vase taillé dans un seul bloc de calcaire tendre. Des fragments isolés de vases semblables ont été recueillis à Kh. Qumrân à peu près à chaque saison; beaucoup avaient été trouvés dans les fouilles de l'Ophel et attribués à l'époque hérodienne (1); avec certains fragments de l'Ophel et beaucoup de plâtre, le Palestine Archaeological Museum a reconstruit l'un de ces vases (2) mais aucun exemplaire complet n'était connu avant celui de Feshkha.

C'est un vase cylindrique monté sur piédestal, haut de 0,71 m et large de 0,39 m à son sommet. Une gorge souligne le bord, au tiers supérieur une bande circulaire en léger relief a été laissée fruste, avec les marques du ciseau. De cette bande se détachent deux anses rectangulaires pleines.

Sur le corps du vase, au-dessus de cette bande, un cadre de

(1) R.A.S. Macalister et J.G. Duncan, *Excavations on the Hill of Ophel, Jerusalem* (= *Palestine Exploration Fund, Annual* IV, 1926), pp. 147-150.

(2) *Gallery Book. Persian, Hellenistic, Roman, Byzantine Periods*, 1943, n° 1092.

40 × 55 mm enferme une inscription de deux lignes en hébreu semi-cursif. Malheureusement, les caractères sont très légèrement gravés et presque indiscernables et l'inscription court sur trois fragments dont les bords sont écaillés, ce qui a supprimé une partie des lettres. Un déchiffrement satisfaisant n'a pas encore été obtenu : la première ligne se lit vraisemblablement בשנת אחת « en la première année »; la seconde ligne, à moitié emportée par la cassure, est incertaine.

2. — *Tambour taillé*, pl. XI *b*. Dans le loc. 5, avec les débris du plafond, a été trouvée une pierre taillée qui est tombée de l'étage. Cette pièce ressemble à un tambour de colonne de 38,5 cm de hauteur et de 45 cm de diamètre, entaillé à mi-hauteur pour former une sorte de marche. Des plaques d'un enduit fin adhèrent encore sur la face supérieure, la « marche » et la partie antérieure du cylindre mais pas sur la face inférieure. L'arrière du cylindre n'a plus de traces d'enduit mais des fragments ramassés près de la pièce indiquent que l'enduit continuait en s'épaississant à partir de la marche et enrobait l'arrière dans une sorte de rectangle. Un trou de quelques centimètres de profondeur est creusé au centre et il se prolonge par un creux dans la face verticale supérieure; des restes de mortier indiquent qu'un certain élément était fixé dans cette cavité.

Cette pierre ne faisait pas partie d'une structure, elle avait un rôle indépendant mais il est difficile de dire à quoi elle servait. On a pensé à un cadran solaire : le trou serait le logement d'un bras dont l'ombre se déplaçait sur la surface plane, la partie verticale aurait servi pour mettre l'instrument dans l'orientation convenable. Cette explication est fournie à défaut d'une meilleure et elle est peu convaincante : aucun cadran solaire laissé par l'antiquité ne ressemble suffisamment à cela et l'enduit, très mal conservé il est vrai, ne garde aucune trace de repères pour indiquer les heures.

IV. *Les monnaies.*

La fouille a livré en tout 143 monnaies, en comptant celles qui étaient sorties du sondage de 1956 (1). Elles ont souffert encore plus que la céramique : 56 d'entre elles n'ont pas pu être déchiffrées et, pour les 87 autres, la détermination est parfois incertaine (2).

(1) *RB.*, LXIII, 1956, p. 576.

(2) Je remercie l'Abbé J. Starcky de m'avoir aidé dans la détermination de certaines monnaies.

Celles qui relèvent de la Période II se répartissent chronologiquement ainsi :

Archélaus, 4 av.-6 ap. J.-C.	2
Procurateurs sous Auguste	2
Procurateurs sous Tibère	10
Tyr (argent), 35-36 ap. J.-C.	1
Hérode Agrippa I, 42-43 ap. J.-C.	34
Procurateurs sous Claude	3
Procurateurs sous Néron	3
Première Révolte an II, 67-68 ap. J.-C.	1

V. *Conclusion.*

Il est important de comparer ce tableau avec celui des monnaies de la Période II de Qumrân (1). La correspondance est parfaite et impose la conclusion que préparait déjà l'examen de la céramique : les bâtiments de Feshkha, dans l'état que nous avons décrit, sont contemporains de ceux de Kh. Qumrân à la Période II; ils ont été occupés exactement entre les mêmes limites chronologiques et on doit admettre que ces deux installations voisines ont appartenu à la même communauté humaine.

II. — Période I

Mais l'installation de Feshkha a eu, comme celle de Qumrân, un état antérieur. Celui-ci est attesté par l'architecture, la céramique et les monnaies.

I. *Les bâtiments.*

Dans le bâtiment central, on relève plusieurs indices de deux occupations successives. Dans le loc. 6, le seuil de la période II surmontait un seuil antérieur associé à un sol à l'intérieur du locus. L'escalier qui monte de l'angle Sud-Est de la cour est un arrangement secondaire : il a été construit en bloquant partiellement une large baie. S'il n'y avait pas d'escalier à cette première période, il n'y avait pas davantage les chambres à l'étage au-dessus des loc. 3 et 5; elles seraient une addition de la période II. Le mur qui sépare les loc. 21 et 22 a eu deux états; le mur qui sépare les loc. 22 et 22 *bis* est posé sur une jarre qui est enfoncée en terre près de la porte et témoigne nécessairement d'un état où il n'y avait pas de mur. D'autres indices sont moins sûrs : le mur qui sépare les loc. 7 et 10 est probablement secondaire.

(1) *RB.*, LX, 1953, p. 93; LXI, 1954, p. 230; LXIII, 1956, p. 565.

Ce bâtiment primitif avait un enclos attenant au Sud mais il était différent de celui de la Période II. Il était limité à l'Ouest par un mur partant de l'angle Sud-Ouest du bâtiment et se dirigeant vers le Sud. Ce mur est conservé sur deux assises à son attache avec le bâtiment mais il se perd presque aussitôt sous le pavement de l'enclos à la Période II. On le retrouve, 20 m plus au Sud, après la fin conservée du même pavement, pl. I; il se continuait au moins jusqu'à la piste moderne, et c'est contre lui que vient aboutir le mur Sud de l'enclos de la Période II. Les autres côtés de l'enclos de la Période I sont inconnus.

L'enclos du Nord, avec ses bassins, n'existait pas à la Période I : lorsqu'on a appuyé le mur Ouest de l'enclos contre l'angle du bâtiment, on a détruit un caniveau qui était construit contre cet angle et qu'on suit pendant quelques mètres le long du mur Nord. Ce caniveau paraît avoir été fait pour éviter la stagnation de l'eau contre les maçonneries qui, dans cette partie du bâtiment étaient, comme on l'a dit, posées plus bas que le sol naturel. Les deux sols qui ont été notés ci-dessus dans la cour 28 et près des bassins n'indiquent pas deux périodes de construction, les bassins et le mur de clôture sont contemporains du sol inférieur et le sol supérieur marque seulement la fin de l'utilisation de cet espace découvert où le dépôt s'accumulait.

II. *La céramique*, fig. 3.

Le niveau inférieur du loc. 6 n'a livré que des tessons peu nombreux et sans intérêt, mais une jarre, fig. 1,2, était enfouie dans le sol vierge dans la partie Ouest de ce locus. Il est possible que cette jarre soit de la Période I. Cela est plus assuré pour quatre jarres qui étaient enterrées dans le sol vierge au fond des loc. 21 et 22 et qui ont été trouvées écrasées. L'une d'elles, on l'a dit, était recouverte par le mur entre les loc. 22 et 22 *bis*. Malheureusement ces jarres étaient en menus fragments, usés par le séjour en terre, et aucune n'a pu être remontée; d'ailleurs, le col, qui est la partie la plus caractéristique, manquait toujours. Dans le reste du bâtiment, la stratification n'est pas claire.

Pour déterminer la céramique attribuable à la Période I, on s'est guidé sur la comparaison avec Khirbet Qumrân. Lorsque les occupants de Qumrân se sont réinstallés au début de la Période II, après un abandon du site, ils ont nettoyé les bâtiments et rejeté les débris à l'extérieur; nous les avions reconnus dans la Tranchée A (1) et le long

(1) *RB.*, LXI, 1954, p. 214.

des murs Nord et Ouest du petit bâtiment (1). Nous avons retrouvé la même chose à Feshkha : il y avait des amas de débris et de poterie brisée contre le mur Nord du bâtiment, en face des loc. 5 et 21 surtout. Un certain nombre de formes ont pu être remontées, qui sont absentes à la Période II, et ces mêmes formes sont représentées au moins par des tessons dans la couche la plus basse des loc. 21 et 22 : il n'est pas douteux que ces loci ont été nettoyés au début de la Période II et que les déblais ont été jetés de l'autre côté du mur. Cette céramique appartient donc à la Période I et elle a ses parallèles exacts à la Période I *b* de Khirbet Qumrân. Dans la fig. **3**, on notera les assiettes plates à bord en biseau, nos 3, 4, 6 (2), les gobelets évasés à bord mince, nos 7-10 (3), les cols de jarres renforcés, nos 11-16 (4). Les fragments du bocal no 20 ont été trouvés à l'extérieur du loc. 5 avec une masse de tessons appartenant à une vingtaine de vases du même type dont aucun n'a pu être complètement remonté. Le parallèle exact se rencontre à Khirbet Qumrân et a été publié avec la céramique de la Période II de ce site (5), mais ce vase a été recueilli dans la couche profonde d'une pièce qui fut utilisée aux deux périodes et il est possible qu'il appartienne à la Période I *b* de Qumrân; un autre exemplaire est sorti, dans les mêmes conditions, de la pièce voisine. Le type n'est pas autrement attesté ni à Qumrân ni à Feshkha; il est possible qu'il enjambe sur les deux périodes.

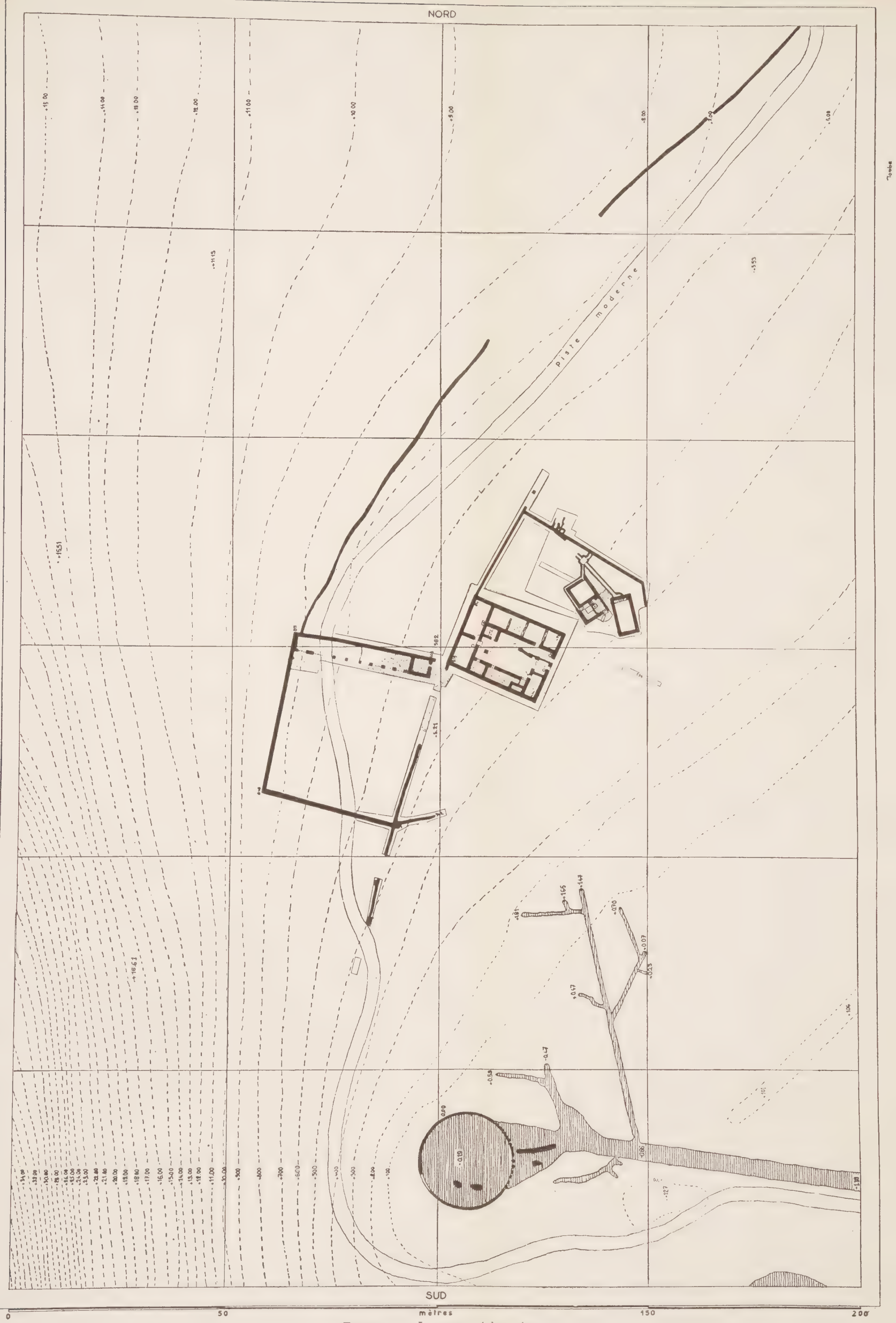
III. *Les monnaies.*

Peu de monnaies déchiffrables peuvent être attribuées à cette période, mais elles sont intéressantes.

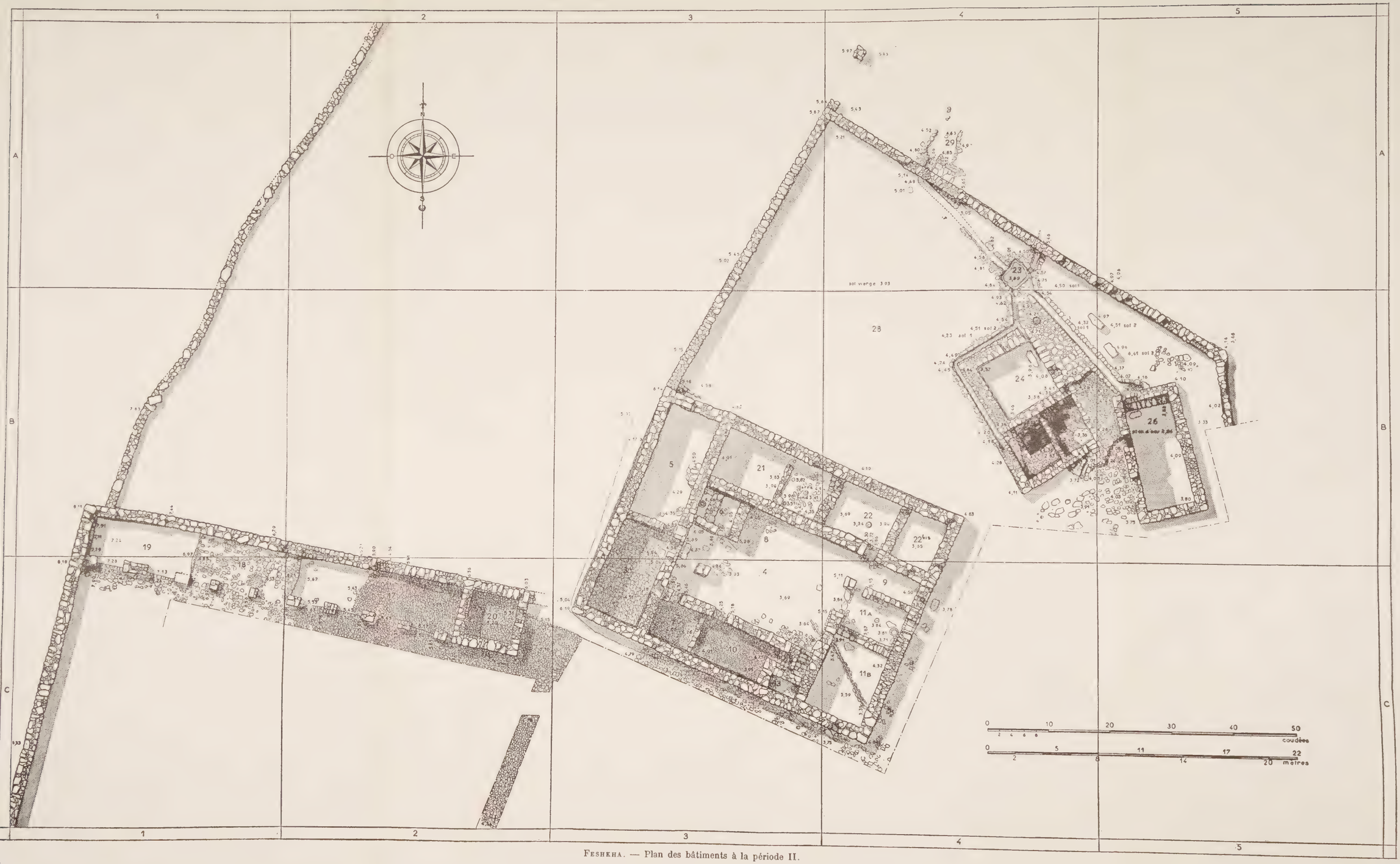
Ptolémée II, 285-247 av. J.-C.	1
Asmonéens incertains	3
Antigone Mattathias, 40-37 av. J.-C.	1
Hérode le Grand, an III	1

La monnaie d'Antigone Mattathias et une monnaie asmonéenne étaient sur le sol inférieur du loc. 6. Une autre monnaie asmonéenne provient de la couche inférieure du loc. 21 avec les tessons de la

(1) *RB.*, LXIII, 1956, pp. 545, 551.
(2) Comparer à Qumrân *RB.*, LXI, 1954, p. 219, fig. 2, 3; p. 221, fig. 3, 9, et 13; LXIII, 1956, p. 553, fig. 1, 10; p. 557, fig. 3,2 et 3.
(3) Comparer *RB.*, LXI, 1954, p. 219, fig. 2,25; p. 221, fig. 3, 8; LXIII, 1956, p. 553, fig. 1,12; p. 555, fig. 2,8 et 9; p. 557, fig. 3, 7 et 8.
(4) Comparer *RB.*, LX, 1953, p. 97, fig. 2,5 (de la Tombe 4); LXI, 1954, p. 215, fig. 1,4 (de la Tranchée A).
(5) *RB.*, LXIII, 1956, p. 561, fig. 5,15.



FESHKHA. — La source et les ruines.



FESHKHA. — Plan des bâtiments à la période II.

(Photo R. de Vaux.)

Feshkha. — La région entre ʿAïn Feshkha et Qumrân.

(Photo R. de Vaux.)

Le Labyrinthe. Vues du Nord-Est

(Photo Palestine Archaeological Museum.)

Feshkha. — Le bâtiment principal. Vers le Nord-Ouest.

a. — Le corridor 9. Vers l'Ouest.

(Photos Palestine Archaeological Museum.)

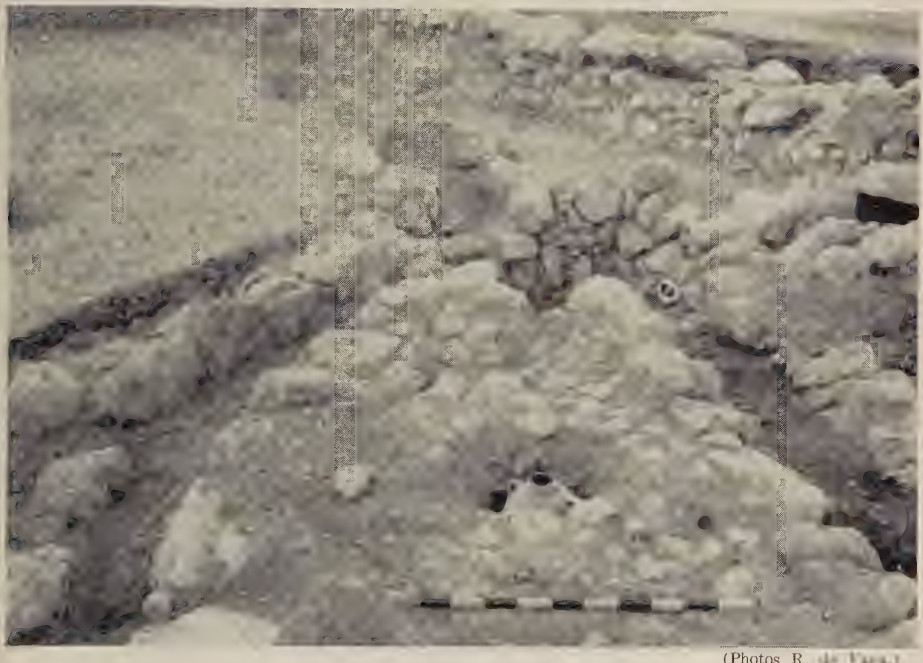
b. — Le magasin 21-22*bis*. Vers l'Est.
FESHKHA.

(Photo R. de Vaux.)

FESHKHA. — Le hangar de l'enclos sud. Vers l'Ouest

PERMIEN. — Les basaltes de l'Oural Nord. Vue du Sud-Est.

a — Arrivée de l'eau, loc. 29. Vers le Sud.



(Photos R. de Vaux.)

b — La cuve 23 et les canaux. Vers le Nord.

FESHKHA

a. — Les bassins 24, 25, 27. Vers le Sud-Ouest.

(Photos R. de Vaux.)

b. — Le bassin 25. Vers le Nord-Ouest.
FESHKHA.

a. — Vase de pierre du loc. 21.

b. — Tombeau taillé du loc. 8.

a. — Le loc. 22 à la période III. Vers le Sud-Est.

(Photo Palestine Archeologica Museum.)
b. — Poids romain.

(Photo R. de Vaux.)
c. — Monnaies d'Agrippa II.

Feshkha.

Période I. La troisième monnaie incertaine des Asmonéens est sortie du loc. 11 B, mêlée à des monnaies plus tardives. La monnaie d'Hérode le Grand était sur le sol du loc. 5, immédiatement au-dessus de la terre vierge.

La monnaie de Ptolémée II a été trouvée sur le seuil inférieur du loc. 6. Comme elle pose un problème pour la chronologie de Feshkha, voici sa description :

Droit : Tête de Zeus Ammon. Grènetis.
Revers : Aigle aux ailes repliées debout à gauche sur un foudre, dans le champ à gauche une massue. Légende circulaire commençant en bas à gauche : ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ.

On sait que l'attribution des monnaies ptolémaïques est parfois incertaine, mais ce type monétaire est attribué sans hésitation à Ptolémée II, monnayage de Tyr, par Svoronos (1). Plusieurs exemplaires ont été trouvés dans les fouilles de Beth-Sur et ont reçu la même identification (2). On acceptera donc que notre monnaie soit de Ptolémée II, qui a régné de 285 à 247 av. J.-C.

IV. *Conclusion.*

Ces monnaies confirment le témoignage de l'architecture et de la poterie et indiquent que les bâtiments de Feshkha ont eu une occupation antérieure à la Période II. Cette première occupation doit être contemporaine de la Période I de Qumrân, comme l'indiquait la céramique. A Qumrân, nous avions distingué deux sous-périodes, I *a* et I *b*, d'après l'architecture, la période I *a* ayant été courte et peu importante (3). On n'a discerné rien de semblable à Feshkha; la céramique et les monnaies des Asmonéens, d'Antigone Mattathias et d'Hérode correspondent à Qumrân I *b*. Il reste la monnaie bien antérieure de Ptolémée II; elle est aberrante et ne s'accorde avec rien d'autre, ni à Feshkha ni à Qumrân. Puisque son identification paraît s'imposer, il faut admettre le hasard d'une pièce de bronze, vieille d'un siècle et demi au moins, conservée pour sa valeur de métal. En tout cas, ce témoin isolé ne peut pas suffire pour dater le début de l'occupation à Feshkha.

A Feshkha, comme à Khirbet Qumrân, les Périodes I et II sont séparées par un temps d'abandon. Nous avions fixé la fin de la

(1) J.N. Svoronos, Τὰ Νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων, 1904-1908, n° 708 et pl. XX 18, cf. vol. I, col. 179.
(2) O.R. Sellers, *The Citadel of Beth-Zur*, 1933, p. 77, n° 23 s.
(3) *RB.*, LXIII, 1956, pp. 537-538.

Période I à Qumrân en 31 av. J.-C., date où un tremblement de terre a endommagé le bâtiment (1). Ce séisme n'a pas laissé de traces à Feshkha et il est possible, la nature du terrain étant différente, qu'il n'y ait pas été ressenti mais Feshkha appartenait à la même communauté que Qumrân et a été abandonné en même temps que l'installation principale.

Certains critiques ont discuté la date d'abandon de Qumrân et ont proposé de dissocier le tremblement de terre et l'abandon du site. Le tremblement de terre aurait affecté des bâtiments déjà déserts; ceux-ci auraient été détruits par les Parthes en 40 av. J.-C. (2), ou pendant les luttes entre Hérode et Antigone en 38 av. J.-C. (3), ou beaucoup plus tôt, sous Alexandre Jannée en 88 av. J.-C. (4). Les trouvailles de Feshkha semblent confirmer la conclusion proposée pour Kh. Qumrân. La monnaie d'Antigone a été trouvée sur un sol de la Période I, l'abandon est donc postérieur à son règne. La monnaie d'Hérode le Grand n'est pas aussi clairement stratifiée, mais elle est datée de l'an III. On a pu discuter si, comme pour telle ou telle autre date du règne d'Hérode, ce comput partait de 40 av. J.-C. (nomination d'Hérode comme roi par le Sénat) ou de 37 av. J.-C. (début de son règne effectif); la seconde solution est la plus probable (5), mais cela importe peu ici : que la monnaie soit de 38/37 ou de 35/34, il est peu vraisemblable qu'elle ait été apportée lors de la réinstallation sous Archélaus, plus de trente ans après. Elle doit appartenir à la Période I. Le bâtiment était donc encore occupé au début du règne d'Hérode, ce qui s'accorde avec les rares monnaies de ce roi, trouvées aussi à Kh. Qumrân mais non datées et mal stratifiées (6). Enfin, si Khirbet Qumrân avait été détruit par un acte guerrier, soit par les Parthes, soit par d'autres, les assaillants n'auraient sans doute pas épargné la dépendance de Feshkha : or il n'y a aucune trace de destruction entre les périodes I et II.

III. — Période III

La dernière monnaie de la Période II est de la seconde année de la Première Révolte, 67/68 ap. J.-C. La fin de cette Période est marquée par une destruction, qui n'a peut-être pas été aussi sévère

(1) *RB.*, LXI, 1954, p. 231 s.; LXIII, 1956, p. 544.
(2) J.T. Milik, *Dix ans de Découvertes dans le Désert de Juda*, 1957, p. 108 s.
(3) E.M. Laperrousaz, *Remarques sur les circonstances qui ont entouré la destruction des bâtiments de Qumrân*, dans *VT.*, VII, 1957, pp. 337-349.
(4) Id., *Note additionnelle*, dans *VT.*, VIII, 1958, pp. 92-94.
(5) Cf. W. Otto, art. *Herodes*, dans Pauly-Wissowa, *Suppl.* II, col. 81 note.
(6) Cf. *RB.*, LXIV, 1957, pp. 635-636.

qu'à Kh. Qumrân mais dont les traces sont bien visibles dans l'aile Nord du bâtiment : le loc. 21 était couvert par les restes du plafond et par une couche de cendres. Les loc. 3 et 5 étaient remplis par la chute de l'étage. On peut conclure que Feshkha a été détruit pendant la Guerre Juive, et précisément en 68 ap. J.-C., comme Kh. Qumrân.

On sait que les Romains, après avoir pris Kh. Qumrân, établirent un poste de police sur les ruines (1). Il y a de sérieux indices qu'un détachement fut aussi installé à Feshkha. Comme à Qumrân, il n'occupa qu'une partie des ruines, ici l'aile Nord du bâtiment. Le loc. 22 *bis*, trop comblé sans doute par l'écroulement de l'angle Nord-Est, fut sacrifié et l'on construisit, au-dessus de la murette séparant les loc. 22 et 22 *bis*, un mur de retenue des déblais, qui n'est paré que sur sa face Ouest. Un autre mur plus à l'Est retenait les déblais du loc. 21 et de l'extrémité Est du loc. 22. Ces déblais moins importants furent nivelés et l'on eut une grande pièce à l'Ouest d'où l'on descendait dans une chambre en contre-bas occupant presque tout l'ancien loc. 22, pl. XIII *a*. Dans cette chambre, on construisit une banquette et un bassin plâtré contre le mur Est, un autre bassin contre le mur Sud. La porte qui faisait communiquer le loc. 22 et le loc. 9 fut bouchée et une autre porte fut ouverte dans le même mur juste à l'Ouest du mur qui séparait anciennement les loc. 21 et 22, au niveau des déblais nivelés. Le seuil de cette porte étant 1,50 m au-dessus des sols de la Période II, on construisit une plate-forme de grosses pierres qui descendait vers le loc. 9. Le pavement de ce corridor fut exhaussé, pl. VI *a*, à moins qu'il n'ait déjà été refait pendant la Période II. On accédait à cet ensemble par la porte ancienne du loc. 9 à l'Est. Au Sud du loc. 9, les déblais du loc. 11 A et de l'angle Nord-Ouest de la cour 4 furent contenus par un bouchage de la porte entre 11 A et 9 et par un mauvais mur se prolongeant de là quelques mètres vers l'Ouest. Le reste du bâtiment ne semble pas avoir été utilisé.

On ne sait pas ce qu'il advint de l'enclos du Sud. L'installation industrielle de l'enclos du Nord cessa de fonctionner, mais l'eau continuait d'arriver de la source et stagnait dans les bassins; elle envahissait peut-être la cour parce que les canaux n'étaient plus entretenus. Pour éviter les inconvénients qui en résultaient, spécialement l'invasion des moustiques, on boucha soigneusement les ouvertures jumelles qui amenaient l'eau du loc. 29 dans le loc. 28 : nous avons trouvé ces entrées bloquées par une grosse pierre calée aux angles par des cailloux. L'eau s'écoula alors le long du mur de clôture en suivant la pente naturelle.

(1) *RB.*, LXI, 1954, pp. 232-233; LXIII, 1956, p. 567.

Très peu de poterie est sortie de la région occupée à la Période III. La jarre fig. **1**,4 lui appartient sûrement mais elle ne diffère pas de certaines jarres de la Période II à Qumrân (1). L'assiette de la fig. **2**,8, trouvée au-dessus du loc. 22, est probablement de la Période III, mais son type se retrouve à la Période II à Feshkha comme à Qumrân. On avait déjà noté à Qumrân que la céramique de la Période III ne se distinguait pratiquement pas de celle de la Période II (2).

Une pièce énigmatique doit se rattacher à cette occupation romaine. Assez haut dans les déblais qui remplissaient le loc. 10, on a recueilli un poids de calcaire blanc en forme de cylindre bombé, pl. XII *b*. Il pèse 729 gr et il porte sur la face supérieure trois lettres latines très nettement gravées LEB. La forme des lettres convient au 1er siècle de notre ère. L'interprétation la plus simple est de les comprendre comme une variante de LIB, qui est une abréviation de *libra* dans les inscriptions. Mais la valeur de la livre romaine est bien établie à 327,45 gr et ce poids ne porte aucun signe qui le détermine comme équivalent à deux livres et une fraction. On peut cependant rappeler que, dans l'Orient hellénistique et romain, les étalons variaient considérablement d'une ville à l'autre et que cette variété subsista lorsqu'on adopta des poids conçus sur le système de la livre (3). Un poids d'une demi-livre trouvé à Beyrouth pèse 158 gr (4), ce qui correspond à peu près à l'étalon romain, mais la même dénomination pesait 199 et 208 gr à Laodicée; de Séleucie de Piérie provient une livre de 580 gr, et même une demi-livre de 340 gr (5), ce qui donne une livre relativement proche du poids de Feshkha. En tout cas, l'emploi de l'alphabet latin, à cette époque, indique que cet objet émane de l'administration militaire romaine, qui s'adaptait sans doute à un usage local.

Restent les monnaies. Une monnaie d'Antioche sous Domitien a été ramassée sur le seuil de la nouvelle porte ouverte au-dessus du loc. 21. Au sommet du mur de retenue construit à l'Est du loc. 21, reposait un lot de 18 monnaies de bronze soudées entre elles par l'oxydation et la croûte d'oxyde conservait l'empreinte du sac où elles avaient été enfermées, pl. XII *c*. Ce lot comprend 17 monnaies d'Agrippa II entre 78 et 95 ap. J.-C. et un bronze fruste portant deux contremarques non identifiées. Ces monnaies s'accordent avec celles de la

(1) Cf. *RB.*, LXI, 1954, p. 225, fig. 5,8.

(2) *Ibid.*, pp. 217 et 228.

(3) H. Seyrig, *Poids antiques de la Syrie et de la Phénicie sous la domination grecque et romaine*, dans *Bulletin du Musée de Beyrouth*, VIII, 1946-1948, pp. 37-77, cf. p. 77.

(4) P. Viedebantt, *Zur hebräischen, phönizischen und syrischen Gewichtkunde*, dans *ZDPV.*, XLV, 1922, p. 12, nº 89.

(5) H. Seyrig, *loc. cit.*, tableaux des pp. 74-75.

Période III à Qumrân, qui commençaient en 67/68 ap. J.-C. et allaient jusqu'à une monnaie d'Agrippa II. Les deux postes de Feshkha et de Qumrân durent être supprimés en même temps à la fin du 1er siècle.

IV. — La seconde révolte

Le parallélisme entre Qumrân et Feshkha se poursuit plus loin et on a le témoignage que les ruines de Feshkha furent, comme celles de Qumrân, utilisées par les révoltés de la Seconde Guerre Juive en 132-135 ap. J.-C. Trois de leurs monnaies de bronze ont en effet été recueillies au-dessus du loc. 21, la partie du bâtiment qui avait déjà abrité les soldats romains. Nous nous sommes demandé si certains des travaux attribués plus haut aux occupants de la Période III n'étaient pas le fait des révoltés juifs. Il semble plutôt que, comme à Qumrân, ceux-ci n'ont fait que se cacher ou camper dans le poste romain abandonné et l'on ne peut leur attribuer aucun objet en dehors de ces trois pièces de monnaie.

Une seule monnaie est plus tardive. Elle avait glissé entre les pierres du mur sur lequel ont été trouvées les pièces d'Agrippa II. Elle est très usée, mais elle est presque certainement une monnaie d'*Aelia Capitolina* sous Antonin (à partir de 138 ap. J.-C.). Comme il n'y a aucune autre trace d'une occupation après la Seconde Révolte, il est vraisemblable que cette pièce a été perdue par un passant.

V. — L'ermitage byzantin

Beaucoup plus tard, un coin du site fut réhabité. La chambre carrée à l'extrémité Est du hangar dans l'enclos du Sud, loc. 20, fut reconstruite. Les murs furent réparés avec des blocs arrachés probablement au mur de l'enclos à son attache avec le bâtiment; cette attache n'existe plus. Le seuil fut surélevé. A l'intérieur, les murs furent garnis d'un placage de cailloux, qui ont dû être enlevés du pavement de la Période II; ainsi s'explique que ce pavement ait disparu entre le loc. 20 et l'angle du bâtiment. Ce placage ne descend pas jusqu'au pavement primitif à l'intérieur mais repose sur une couche de terre de 10 à 25 cm d'épaisseur. C'est l'état que présente la photographie de la pl. VII. Tous les tessons associés à cette réfection sont byzantins, du ve-vie siècle de notre ère. On y ajoutera une lampe et une cruchette de la même époque qui ont été trouvées ensemble contre le mur de l'enclos du Nord, dans une couche de limon.

Le sens de cette petite occupation byzantine est éclairé par un

document littéraire (1). Dans son *Pré Spirituel*, § 158, Jean Moschus raconte l'histoire suivante. Dans la montagne de Mardes (lire ainsi d'après le texte latin), habitaient des anachorètes qui avaient aussi un jardin à une distance de six milles, presque au bord de la mer. Un homme à leur service habitait là et, quand ils avaient besoin de légumes, ils harnachaient un âne qui allait tout seul chez le jardinier, heurtait la porte de la tête et remontait seul, chargé des provisions. Mardes étant l'actuel Khirbet Mird, dans la Buqé'a au-dessus de Feshkha, la mer dont il s'agit est la mer Morte et le jardin, qui était à six milles de Mardes, ne peut se situer que près de 'Aïn Feshkha, d'où un chemin conduit à travers la Buqé'a jusqu'à Khirbet Mird, neuf kilomètres à l'Ouest.

Il est intéressant que les moines de Mardes aient cultivé un jardin à 'Aïn Feshkha et qu'ils en aient tiré des légumes. Ce renseignement confirme les possibilités agricoles de la région dans l'antiquité et il faut peut-être le mettre en relation avec la source ancienne qui jaillissait à l'Ouest des bâtiments et donnait une eau moins chargée de sels que les sources actuelles.

VI. — Conclusion

L'histoire de Feshkha se termine ainsi à l'époque byzantine, plus tard que celle de Qumrân, et elle avait commencé moins tôt, puisqu'on n'a retrouvé à Feshkha aucune trace d'une occupation israélite, comme on en avait à Qumrân (2). Mais toutes les autres périodes de Qumrân sont représentées à Feshkha et le parallélisme est tel qu'il faut conclure que les deux installations appartenaient à la même communauté et ont suivi le même destin.

Khirbet Qumrân était évidemment le centre principal et Feshkha était une dépendance. Le caractère de celle-ci est déterminé par la situation et la nature des bâtiments. Ils sont établis près d'une grosse source, à l'extrémité d'une bande de terre irriguée qui va jusqu'à Qumrân et qui était limitée par une clôture. Ils comprennent un bâtiment d'administration avec des magasins, des enclos où l'on pouvait parquer le bétail, des emplacements où s'exerçaient des industries dérivées de la culture et de l'élevage. Feshkha apparaît comme l'établissement agricole de la communauté. Les ressources naturelles

(1) Je remercie l'Abbé J.T. Milik de m'avoir signalé ce texte.

(2) *RB.*, LXIII, 1956, pp. 535-537. Cela rend difficile l'identification de 'Aïn Feshkha avec 'En-'Eglaïm d'*Ez.*, XLVII, 10, proposée par W.R. Farmer dans *The Biblical Archaeologist*, XIX, 1956, pp. 17-22.

de la région sont maigres mais elles existent (1) et on les exploitait au mieux. Les découvertes de Feshkha aident à comprendre comment ce groupe a vécu, pendant près de deux siècles, dans une contrée qui est déshéritée mais qui n'est pas inhabitable, comme on l'imagine parfois.

Il semble qu'avec cette fouille de Feshkha prennent fin nos expéditions archéologiques sur le bord de la mer Morte. Il est vraisemblable que d'autres grottes, maintenant fermées mais jadis utilisées par la communauté de Qumrân et contenant peut-être des manuscrits, se cachent encore dans la falaise; elles ne seront pas trouvées par la prospection des archéologues; si elles le sont, ce sera grâce au hasard ou à la persévérance qui ont déjà servi les Bédouins. Il est possible qu'entre Feshkha et Qumrân, il y ait des constructions enfouies, mais rien ne les révèle en surface et elles n'ont certainement l'importance ni de Khirbet Qumrân ni de Feshkha; leur découverte ne modifierait pas sérieusement le tableau qu'on peut maintenant tracer. L'archéologie paraît donc avoir apporté tout ce qu'elle pouvait pour la connaissance de la communauté de Qumrân et pour l'intelligence des manuscrits qu'elle nous a laissés. Mais ceux qui, si souvent depuis dix ans, ont planté leur tente au pied de la falaise, ou sur le plateau de Qumrân, ou près de la source de Feshkha garderont la nostalgie de ce paysage étonnant de grandeur austère, dans lequel le passé s'est recomposé pièce à pièce sous leurs mains et leur est devenu présent.

Jérusalem, 1er janvier 1959. R. DE VAUX, O. P.

Post-Scriptum. — Le professeur D. Burton, chef du « Department of Leather Industries » de l'Université de Leeds, m'informe, à la date du 30 avril, du résultat final des recherches faites par son département sur les échantillons provenant des bassins de Feshkha. Ces résultats sont négatifs et la réserve avec laquelle j'ai exposé ci-dessus l'hypothèse d'une tannerie doit être accentuée. Le Professeur Burton m'écrit : "Whilst there is nothing to suggest that the scrolls and the Feshkha installation are not connected, there is nothing to establish unambiguously that they are. We have been unable to find any traces of the residual materials we would have expected in pits formerly used for tanning... Thus chemically we conclude there are no grounds for believing that 'Aïn Feshkha is where the skins were processed. Any identification of the installation as a tannery, we feel, would have to rest on the siting (near a perennial spring and well removed from Khirbet Qumran) and on certain features such as the cobbled pavement and stone 'beams'". L'hypothèse de la tannerie n'est donc pas écartée mais elle a peu de soutien; je souhaite qu'on en propose une meilleure. R. DE V.

(1) Cf. *RB.*, LXVI, 1959, pp. 97-98 et l'étude, un peu trop optimiste, de W.R. FARMER, *The Economical Basis of the Qumrân Community*, dans *Theologische Zeitschrift*, XI, 1955, pp. 295-308, avec le *Postscript*, *ibid.*, XII, 1956, pp. 56-58.

RECENSIONS

The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee (en hébreu), par Yohanan Aharoni. In-8° de xvi-142 pp. et 8 planches. Jérusalem, at the Magnes Press, the Hebrew University, 1957.

L'archéologie et l'histoire ancienne de la Haute Galilée sont mal connues. Le Survey anglais du siècle dernier ne disposait pas encore de bons critères pour dater les sites. Garstang et Ruth Amiran ont attiré l'attention sur l'un ou l'autre tell important, mais aucune fouille de grande envergure n'a encore été entreprise. Celle de Hatsor, si prometteuse, n'intéresse qu'indirectement la région montagneuse, objet de ce livre. Aussi les topographes comme Alt, Abel, Noth sont-ils souvent bien en peine pour placer sur un terrain si peu défriché les indications fournies par les documents bibliques ou extra-bibliques. D'où leur conclusion que cette région montagneuse de Haute Galilée fut pratiquement inhabitée jusqu'à la conquête israélite (1). Y. Aharoni s'élève contre une telle opinion. Naguère Inspecteur du Département des Antiquités d'Israël dans cette région du nord, il en a acquis une belle connaissance archéologique. Disciple du Professeur B. Maisler (Mazar), il sait interpréter les documents de l'histoire. Ainsi équipé, il a mené une enquête dont les conclusions fort intéressantes renouvellent profondément le problème de l'installation israélite en Galilée.

Un premier chapitre détermine les limites géographiques de la région étudiée, analyse son relief mouvementé et caractérise son climat. Pluvieuse, dotée de nombreuses sources, elle est propice à la végétation, forêts dans la partie plus escarpée au sud du wadi Qarn, bonnes terres d'agriculture au nord et nord-ouest de ce wadi, sur les plateaux moins élevés que se partagent aujourd'hui Israël et le Liban. Il serait étonnant que ces plateaux n'aient pas été colonisés avant la conquête israélite; l'enquête archéologique va montrer qu'ils l'ont été.

Cette *exploration archéologique* (ch. II) comporte deux étapes : le relevé de tous les sites cananéens actuellement connus et l'exploration systématique, dans un secteur restreint, de tous les sites à quelque époque qu'ils appartiennent. Les sites cananéens examinés sont (noms et coordonnées de la carte moderne au 1/100.000) : Kh. Qadas (1997.2798), Tall al Khureiba (1908.2757), Gush Halab (ou Jish, 1919.2702), Kh. Tall ar Ruweisa (1815.2717), Iqrit (1761.2756), Jatt (1724.2643), Kh. Idmith (1690.2760) et Kh. 'Ein Hor (1674.2765). Tous remontent à l'Ancien Bronze et les cinq premiers ont été occupés de façon à peu près ininterrompue jusqu'à l'époque arabe, voire jusqu'à nos jours (Gush Halab), excepté

(1) Abel, *Géographie de la Palestine*, II, p. 14 : « Dans la montagne galiléenne, où la forêt devait encore conserver une certaine étendue, les sites du Bronze sont beaucoup plus rares que dans la plaine. Des listes de Séti Ier, de Ramsès II et de Ramsès III il ressort que c'est surtout à l'époque de transition du Br. III au F. I que la colonisation cananéenne exerça son activité à l'intérieur. »

Tall al Khureiba qui semble abandonné après le Récent Bronze (1). Tous, sauf Jatt, se trouvent sur une bande de même latitude (entre les parallèles 270 et 280 de la carte moderne), qui s'étend d'est en ouest dans la région septentrionale de la Haute Galilée, ayant à ses deux extrémités les villes cananéennes de Tall Waqqas (*Hatsor*, 2033.2691) dans la plaine du Houleh, Kh. 'Abda (*'Abadon*, 1655.2725) et Kh. Musheirifa (*Misrephot*, 1604.2766) dans la plaine côtière. La justification de ce classement archéologique est donnée pour chacun de ces sites, ordinairement par la description des tessons ramassés en surface. L'importance, souvent considérable, de leur situation et de leur étendue est également décrite. Pour Qadesh l'auteur peut utiliser les résultats d'un sondage fait en 1953, qui a révélé une couche de l'Ancien Bronze de 5,25 m sur une hauteur totale de 11 m, soit près de la moitié!

Quant à l'exploration systématique menée par l'auteur comme Inspecteur des Antiquités, elle a porté sur un secteur de 160 km², choisi dans le centre de la région montagneuse et qui peut être délimité approximativement par une ligne joignant les villages de Tarbikha, al Mansura, Sa'sa, Bait Jann, Kafr Sumei', Tarshiha, Mi'ilya, Kh. Jalil, Iqrit, Tarbikha; soit une bande traversant en diagonale N.O.-S.E. le carré compris entre les coordonnées verticales 173 à 187 et horizontales 263 à 276 de la carte moderne; 54 sites anciens ont été repérés dans ce secteur, à savoir les 2 sites cananéens de Kh. ar Ruweisa et Iqrit déjà signalés, 17 sites fondés à l'époque israélite, 25 installations romano-byzantines, 3 forteresses croisées et 7 établissements arabes. Chacun d'eux est décrit (situation et céramique), ensuite de quoi des listes statistiques accompagnées de cartes exploitent les résultats. Trois sites seulement, Mi'ilya (1747.2699), Kh. at Tuleil ou Bab as Suq (1814.2636) et Kh. Shufinin (1859.2634), ont fourni des tessons du Bronze Moyen, mais dans des grottes, sans vestiges de construction, sans précédent ni suite, en sorte qu'il doit s'agir d'établissements provisoires de nomades ou semi-nomades. L'intérêt majeur se porte évidemment sur les sites israélites : ils sont 19 si l'on tient compte des 2 sites du Bronze Ancien, qui sont restés habités à l'époque israélite. Un sondage pratiqué à Kh. at Tuleil a dégagé, sous un fortin du Fer II et séparé de lui par une période d'abandon, un atelier à travailler le bronze, dont la céramique doit remonter aux XIII/XII^e s. Bien qu'analogue à celle de Megiddo VII/VI et d'autres sites de Galilée, cette céramique présente des caractéristiques originales, de forme et d'ornementation, qui n'ont guère de parallèle en Palestine, mais se retrouvent précisément dans la plupart des autres sites israélites du secteur exploré. Comme cette installation n'est précédée d'aucune occupation antérieure, — hormis les quelques tessons laissés dans une grotte par un passage de nomades au Moyen Bronze, — il est spontané de reconnaître ici et dans les sites analogues voisins l'établissement des conquérants israélites, qui auront apporté avec eux leur poterie (ainsi que leur technique de travail du bronze). Or il est notable que presque tous ces sites du Fer I sont groupés au sud du wadi Qarn, tandis que les deux sites du Bronze Ancien se trouvent au nord, ainsi d'ailleurs que la plupart des sites romano-byzantins. L'explication est simple : la région nord, qui est la plus habitable et la plus fertile, se trouvait occupée par les Cananéens lorsque arrivèrent les Israélites; ceux-ci durent donc se contenter de la région sud, qui n'était encore que forêts. C'est seulement avec le

(1) D'après GARSTANG, *Joshua-Judges*, p. 101 s., car ce site est actuellement inaccessible, en territoire libanais.

temps qu'ils auront réussi à supplanter les Cananéens et à s'installer dans les meilleures terres, comme le feront par la suite les Romains et les Byzantins.

Mais avant de retracer cette histoire à l'aide de la Bible, il convient de préciser la situation des Cananéens à la lumière des *documents égyptiens*. Aharoni s'y emploie dans le ch. III. La *liste de Thoutmès III* n'est pas selon lui un itinéraire de campagne militaire (Noth) ni un registre de districts administratifs (Yeivin), mais un catalogue des villes qui se sont soulevées dans la coalition cananéenne contre l'Égypte et qui ont été soumises par la première campagne de Thoutmès III. L'absence marquante de certaines villes bien connues par ailleurs s'explique parce qu'elles ne se sont pas révoltées, ou n'ont pas été soumises. Les villes cataloguées sont rangées par groupements géographiques naturels, renforcés parfois par des connexions politiques. Ainsi les nos 3 à 20 représentent la région de la Beqa'a libanaise et de Damas, 21 à 30 la région de Bashan, 31 à 54 les vallées du Jourdain nord, de Yizréel et d'Acre, 57 à 71 les villes du « chemin de la mer » et de la plaine côtière de Saron. Les nos 55 et 56, villes du pays d'Amqi, ne paraissent pas à leur juste place, ni non plus Qadesh et Megiddo (nos 1 et 2). Il suffit d'interchanger ces deux couples pour rétablir un ordre satisfaisant. Sans doute le scribe rédacteur les a-t-il intervertis pour mettre en tête les deux villes instigatrices de la révolte; en quoi il s'est partiellement trompé, car la Qadesh qu'il croyait être celle de l'Oronte ne peut être, dans cette première campagne de Thoutmès III, que celle de Galilée. — La deuxième partie du catalogue, nos 72 à 119, est plus difficile à situer. On reconnaît bien quelques noms sous les nos 103 à 119, qui donnent l'impression d'un Appendice peu ordonné. Mais de 72 à 102 tout paraît inconnu ou très incertain. S'il s'agit encore d'un groupement géographique ne s'agirait-il pas de la Haute Galilée? On n'y a pas suffisamment songé jusqu'à présent, parce qu'on la croyait inhabitée à l'époque cananéenne. De fait, reprenant et corrigeant des suggestions de Yeivin, Aharoni trouve dans cette région des localisations, sinon certaines du moins vraisemblables, pour 15 au moins de ces villes (liste et carte, p. 54), entre autres à Iqrit (no 88), Tall al Khureiba (no 85), Tall ar Ruweisa (no 89), Jatt (no 93) et dans d'autres sites plus au nord. Il est remarquable en effet que les identifications proposées se situent toutes au nord du parallèle 270 de la carte moderne : ceci rejoint les résultats de l'exploration archéologique.

La *campagne de Séti Ier*, en sa première année, est ensuite étudiée. Refusant l'itinéraire unique que Noth croit retrouver dans les documents égyptiens, Aharoni admet un double trajet, l'un qui suit la côte par Acre jusqu'à Tyr, l'autre qui passe par Beisan et monte le long du lac de Tibériade jusqu'à Hatsor, d'où il rejoint Tyr par Qadesh (de Galilée, non de l'Oronte!) et Beit 'Anath. Le but de cette marche dérivée n'a pas été seulement de soumettre la région de Beisan, ainsi que le dit la stèle trouvée dans cette ville, mais aussi de traverser et mater la Haute Galilée, où le roi de Hatsor, rivalisant avec le roi de Tyr, cherchait à étendre son influence en s'aidant de bandes pillardes appelées Hapiru par les lettres d'el-Amarna, bandes à propos desquelles le nom d'Asher apparaît pour la première fois dans les sources égyptiennes. Toute cette discussion s'accompagne d'identifications topographiques suggestives, qu'illustrent une liste récapitulative et une carte (p. 60).

Nous retrouvons encore *Ramsès II* dans la Haute Galilée. Bien que les documents puissent se rapporter à deux expéditions distinctes, Aharoni est enclin à les interpréter d'une même expédition qui eut lieu dans la huitième année de

ce pharaon, et dont le trajet serait jalonné par Yoqne'am, Akko, Gath Asher, Mérom, Qadesh (de Galilée), Beit 'Anath, Qanah; c'est-à-dire une montée de la côte vers Qadesh par le même trajet que suivront plus tard les rois cananéens de *Juges*, XI, 1-2, montant vers « les eaux de Mérom », et aussi Téglat-Phalasar, et une descente de Qadesh à Tyr par la même route qu'avait suivie l'armée de Séti Ier. Il est intéressant que parmi les populations subjuguées par Ramsès reparaisse le nom d'Asher, qui ne fait plus figure de « pillards » comme sous Séti Ier, mais déjà de « tribu » (cf. Papyrus Anastasi I), au point qu'une ville porte son nom : Gath d'Asher. Signe d'un établissement de plus en plus stable. — Un nouveau progrès est d'ailleurs suggéré par la *stèle de Ménephtah*, où le nom d'Israël apparaît pour la première fois. Admettant pour la campagne de ce pharaon un itinéraire allant du sud au nord (Ascalon, Gézer, Yano'am, Israël), Aharoni propose de chercher Israël au nord de Yano'am. Celle-ci est el-'Ubeidiya, au sud-ouest du lac de Tibériade, et l'armée de Séti y est déjà passée en allant de Beisan à Hatsor. Israël désignerait alors la région de la Galilée, c'est-à-dire en fait la tribu de Nepthali dont les récits bibliques vont nous montrer la prépondérance. Ainsi, aux pillards Hapiru, puis à la tribu d'Asher, succéderait maintenant l'amphictyonie israélite, dilatée dans toute la Galilée au point de constituer un adversaire pour Ménephtah.

Cette installation croissante des Israélites en Galilée est confirmée et éclairée par les *documents bibliques*. Le ch. IV étudie successivement : les listes de villes cananéennes non soumises par Asher et Nephtali (*Juges*, I, 31-33); les territoires de ces tribus (*Josué*, XIX, 24-39); la bataille des eaux de Mérom (*Josué*, XI, 1-14) et la campagne de Baraq-Débora (*Juges*, IV-V), enfin le catalogue des rois cananéens vaincus (*Josué*, XII, 19-23). Entre autres identifications proposées, relevons, dans la tribu d'Asher, celle de Rehob (n° 87 de la liste de Thoutmès III) avec Tall Balat, 5 km N. de Iqrit. Dans la tribu de Nephtali, les deux villes cananéennes non conquises de *Juges*, I, 33 ont prêté à de nombreuses discussions. L'une d'elles est Beit 'Anath, ville importante rencontrée dans les campagnes de Séti Ier et Ramsès II, peut-être déjà présente au n° 97 de Thoutmès III, encore attestée dans les papyrus de Zénon (dont l'itinéraire est ici étudié, p. 71 s.), dans la Tosephta et dans l'Onomasticon d'Eusèbe; au mieux de toutes ces données, Aharoni la place à Safad al Battikh (1908.2895), E.N.E. de Tibnine. Quant à Beit Shèmèsh, moins connue, elle pourrait être le n° 89 de Thoutmès III qui, lu *hyklym*, suggère un sanctuaire comme Beit Shèmèsh suggère un lieu de culte solaire; Aharoni la cherche à Tall ar Ruweisa, site qui paraît recommandé par le contexte topographique des documents, par l'archéologie (non détruit par la conquête israélite) et par l'onomastique (un maqâm musulman Neby Abu-Haliun pourrait conserver un souvenir de ἥλιος). — Notons encore, parmi les villes de Nephtali (*Josué*, XIX, 32), l'identification de Adama avec *šmš-'dm* de Thoutmès III (n° 51) et sa localisation à Qarn Hattin, site magnifique dont la céramique remonte au Bronze Ancien et surtout au Moyen Bronze, Récent Bronze, Fer I et II. Sa proximité de Adami ha-Néqeb (Kh. ad Damiya, à 6 km au sud) explique sans doute que tantôt l'une, tantôt l'autre de ces deux Adam(a) ait été précisée par l'adjonction d'un deuxième nom. Bien d'autres identifications, en Asher comme en Nephtali, sont encore proposées ou contrôlées, auxquelles nous ne pouvons que renvoyer le lecteur. Ces « villes fortes », comme dit la Bible, succèdent le plus souvent à d'anciennes villes cananéennes et leur répartition sur une carte (p. 85) fait voir que celles de Nephtali se situent dans le nord de la Haute Galilée, ou au S. E. près du lac de Kinnéreth, tandis que celles d'Asher se trouvent sur les pentes occidentales

et dans la plaine côtière. L'espace central, Basse Galilée et région sud de la Haute Galilée, n'était pas pour autant inhabité, mais ses nombreux sites sont des fondations israélites qui ne sont pas des « villes fortes ». Elles représentent l'établissement primitif des conquérants israélites, encerclés par les puissantes villes cananéennes jusqu'au jour où ils brisèrent le cercle et annexèrent ces villes.

Ceci nous amène aux deux grandes batailles que raconte la Bible. Leur topographie, leur chronologie et leur signification reçoivent de cette étude un éclairage nouveau des plus suggestifs. La topographie d'abord. Mérom n'est pas l'actuelle Meiron, dont ne conviennent ni la situation ni la céramique (pas antérieure à l'époque hellénistique, contre Albright). Elle doit être cherchée plus au nord, près de Maroun ar Rass qui en a conservé le nom, à Tell al Khureiba. Ce beau site cananéen, déjà mentionné par Thoutmès III (nº 85), convient aussi bien à l'itinéraire de Ramsès II (entre Gath et Qadesh) qu'à la campagne du livre de Josué. Il est à un nœud de routes que veulent contrôler les rois cananéens et que possède d'ailleurs l'un d'eux (corriger Madōn en Mérom avec les LXX). Le plateau environnant permet les évolutions de la charrerie. La céramique y cesse avec le Bronze Récent (selon Garstang); or Mérom, qui manque dans la liste des villes de Nephtali, a dû être détruite après la bataille (1). La déroute des rois cananéens, coupés de leurs bases, s'explique bien de ce point vers le N.O. (Sidon et Misrephot) et le N.E. (vallée de Miṣpa = Mardj Ayoun?), ainsi que la destruction de Hatsor qui, sise au S.E., se trouve abandonnée et prise à revers. Les « eaux de Mérom » peuvent s'entendre, soit de la source permanente au pied du Tell, soit des sources nombreuses du wadi Fara tout proche.

Un autre déplacement topographique intéresse la bataille du sud. La patrie de Baraq n'est pas la fameuse Qadesh de Haute Galilée, mais une autre Qadesh qu'il faut chercher à Kh. al Qadish (2024.2378), site d'époque israélite surplombant la rive S.O. du lac de Kinnéreth. Outre que la première est toujours appelée Qadesh *beGalil* tandis que la deuxième est Qadesh *de Nephtali*, on voit mal comment Baraq pourrait rassembler ses guerriers dans une puissante ville cananéenne (pas encore conquise à ce moment, voir ci-dessous), et si loin du lieu de la bataille. Ce lieu est bien la plaine du Qishon, mais non dans sa partie occidentale comme on l'admet communément; car dans ce cas Sisera se serait réfugié dans les places fortes cananéennes de Ta'annak ou Megiddo. C'est au pied du Tabor que s'est déroulé le combat; si les deux villes susdites sont mentionnées dans le cantique de Débora, c'est que leur hégémonie s'étendait jusqu'à la partie orientale de la plaine (voir les lettres d'el Amarna). Sisera prend sa fuite vers le N.E. pour rejoindre Hatsor par la vallée du Jourdain; la tente de Héber le Qénite où il trouve la mort se situe près du chêne de Ṣa'anannim (environs de Shajarat al Kalb? 2002.2324), non loin de Qadesh de Nephtali (Kh. Qadish). Haroshet ha-Goïm n'a rien à voir avec al Harithiya au pied du Carmel, mais représente la « région boisée » de la Galilée qu'habitaient les Israélites et dont Sisera était le gouverneur cananéen. Sans doute avait-il été préposé là par Yabîn, roi de Hatsor, en vue de subjuguer les Israélites qui commençaient à devenir dangereux. Et c'est précisément pour secouer ce joug cananéen de Sisera — comme déjà de Shamgar fils d'Anath (*Juges*, v, 6; roi de Beth 'Anath?) — que Baraq et Débora ont lancé leur attaque. La présence dans ce récit de Yabîn, roi de Hatsor, a été rejetée par plusieurs critiques comme impossible, puisque ce roi avait été défait bien aupa-

(1) Téglat Phalasar III la mentionne encore en 733/2, mais il mentionne des localités peu importantes, et il suffirait que Tell ar Khureiba révélât une petite occupation du Fer II.

ravant par Josué. Aharoni la maintient comme historique et explique la difficulté par une interversion chronologique (1) : la bataille des eaux de Mérom n'a pas eu lieu au temps de Josué, mais plus tard au temps des Juges, *après* la bataille du Qishon. Ce furent deux expéditions militaires très rapprochées dans le temps que les Israélites, devenus forts, lancèrent coup sur coup, sur le front sud, puis sur le front nord, pour dénouer l'étreinte cananéenne qui les encerclait (voir la carte p. 104). Diverses considérations, historiques (établissement de la tribu de Dan en Galilée) et archéologiques (destruction de la première couche israélite à Kh. at Tuleil et du Niveau VII à Megiddo), amènent Aharoni à dater ces expéditions de la fin du XII^e^ s., soit vers 1120 et 1110.

A la fin du Catalogue de *Jos.*, XII, 23, est mentionné un « roi des Goïm de Galilée » où il propose de reconnaître encore Sisera. Et dans le ch. V où il résume les résultats de toute son enquête, il revient sur le problème que pose l'expression analogue de « Galilée des Goïm ». Le nom *Galil* semble signifier « contrée », « district ». Il a dû être appliqué dès une époque ancienne (n° 80 de la liste de Thoutmès III), peut-être sous la forme complète *Gelil ha-Har* (comparer les expressions composées *Gelilot ha-Pelishtim*, *Jos.*, XIII, 2, *Gelilot ha-Yarden*, *Jos.*, XXII, 10), à la partie nord du district montagneux qu'habitaient les Cananéens. Plus tard on l'aura étendu à la partie sud, boisée *(Haroshet)*, où s'étaient installés les Israélites, et on aura ajouté *Goïm* pour désigner leurs peuplades ou tribus encore mal définies, par opposition aux Cananéens socialement et politiquement bien organisés. C'est plus tard encore, à partir de Téglat-Phalasar III (?), que le nom de Galilée a englobé même la vallée de Yizréel.

Trois *Appendices* terminent le volume. I. Par l'ordre des villes qu'il énumère, le *Papyrus Anastasi I* apparaît comme le « guide des routes » le plus ancien que nous ayons sur la Palestine et la Syrie; les routes de Haute Galilée n'y sont pas mentionnées parce qu'elles étaient malgré tout d'importance secondaire pour les Égyptiens. — II. L'identification, proposée par Garstang mais trop méconnue, de *Yano'am* avec Tall al 'Ubeidiya (2030.2328) est défendue comme la plus recommandée, tant par la stratigraphie (du Moyen Bronze au début du Fer, avec légères reprises aux époques hellénistique, romaine, byzantine et arabe) que par la topographie (son contexte dans la stèle de Séti I^er^ et dans le Pap. Anastasi I). — III. Une étude de la *campagne de Téglat-Phalasar III* en 732 aboutit en particulier à placer Yanoaḥ de *II Reg.*, XV, 29 à l'actuelle Yanuḥ (1738.2655). — Cinq *Index* enregistrent : 1) les localisations proposées au cours du volume; 2) les sites archéologiques explorés et décrits; 3) tous les noms de lieux en hébreu; 4) les noms de lieux en écriture non hébraïque; 5) les noms de lieux modernes en Galilée. Huit planches donnent des photographies de sites et de céramique.

Sous un volume réduit, cet ouvrage est très riche de faits et de suggestions. J'ai tenu à en donner une analyse assez détaillée pour les lecteurs que sa langue risque de décourager (2); cependant bien des hypothèses ont dû être omises, ainsi que bien des justifications. L'auteur apporte en général des arguments solides, mais

(1) Sur ce point, comme déjà pour l'interprétation de Haroshet ha-Goïm, Aharoni reprend les idées de son maître B. Maisler; cf. *HUCA.*, XXIV, 1952/3, pp. 81-84.

(2) L'auteur a exposé en anglais l'essentiel de ses conclusions dans *The Holy Land. New Light on the Prehistory and Early History of Israel*, published in co-operation with the Hebrew University, Department of Antiquities, Israel Exploration Society. « Antiquity and Survival», Vol. II : 2-3. The Hague and Jerusalem, 1957, aux pp. 142-150 de sa contribution : *Problems of the Israelite Conquest in the Light of Archaeological Discoveries*, pp. 131-150.

il ne manque pas de souligner lui-même le caractère plus ou moins conjectural de certaines de ses vues. Assurément ni ses identifications topographiques, ni ses reconstructions ne recevront l'adhésion de tous. La chronologie des deux batailles du Qishon et de Mérom, par exemple, ou encore l'interprétation de la « Galilée *des Goïm* », donnent prise à de sérieuses objections. Au fait, bien des problèmes ne recevront leur solution que d'explorations ultérieures; les fouilles de Hatsor en particulier ne manqueront pas d'éclairer puissamment l'histoire de toute la Haute Galilée. Mais précisément le mérite de Y. Aharoni aura été de placer cette histoire dans un jour nouveau, grâce aux données positives qu'il apporte et aux déductions toujours pertinentes qu'il en tire. A ce titre, son ouvrage sera indispensable à toute étude ultérieure sur l'ancienne Galilée.

Jérusalem. Pierre Benoit, o. p.

Agapè dans le Nouveau Testament. *Analyse des textes*, vol. I, par C. Spicq, o. p. (*Études Bibliques*). Grand in-8° de 334 pp. Paris, Gabalda, 1958.

« L'ἀγάπη est une notion tellement centrale dans la nouvelle Alliance, une réalité à la fois commune à Dieu, au Christ et aux hommes, ses manifestations sont tellement multiples, amples et diverses, qu'il est possible d'élaborer une théologie néo-testamentaire en fonction de la charité » : par ces mots de son Introduction, le P. Spicq nous livre le grand dessein auquel il consacre depuis plusieurs années son ardeur au travail et sa ferveur d'apôtre (1). Un premier ouvrage de *Prolégomènes* avait préparé le terrain en étudiant la notion d'Agapè dans le monde grec classique, l'A.T. et le Judaïsme (cf. *RB.*, 1956, p. 469 s.). Désormais l'étude se tourne vers le Nouveau Testament, dont l'exploration procédera en deux étapes : analyse systématique de tous les textes utiles, synthèse théologique des résultats obtenus par l'exégèse. Le premier volume d'Analyse que nous présentons passe en revue les Évangiles synoptiques, les Actes des Apôtres, le Corpus épistolaire à l'exception des épîtres johanniques. Pour chacun de ces livres les textes sont classés, sauf de rares exceptions, selon qu'ils contiennent le verbe, le substantif ou l'adjectif de la racine *agap-*; et à l'intérieur de chacun de ces groupes ils sont rangés suivant l'ordre même des chapitres. On a ainsi pour Matthieu, ἀγαπᾶν : v, 43-48; vi, 24; xix, 19; xxii, 37-39; puis ἀγάπη : xxiv, 12; enfin ἀγαπητός : iii, 17 et xvii, 5; xii, 18. Classement matériel, en somme. Les textes sont étudiés un par un selon l'ordre conventionnel du Canon, non toutefois sans un certain arrangement historique des grands cadres : l'épître de Jacques, estimée antérieure à l'an 50, est placée avant les épîtres pauliniennes, et celles-ci sont rangées selon leur ordre chronologique (*Gal.* entre *Cor.* et *Rom.*). Les Évangiles synoptiques sont placés à bon droit en tête, parce qu'ils contiennent une tradition orale primitive; mais Matthieu passe avant Marc et les textes communs aux deux (ou aux trois, avec

(1) Voir C. Spicq, *Nouvelles réflexions sur la théologie biblique*, dans *RSPT.*, XLII, 1958, pp. 209-219; à la p. 213, note 16 : « Pourquoi ne prendrait-on pas comme axe [d'une théologie du N. T.] l'*agapè* qui exprime à la fois le mystère de Dieu selon S. Jean et les relations réciproques de l'homme avec Dieu, selon l'ensemble de l'Écriture?... Le Dieu d'amour révélé dès l'A. T... est le Père des cieux de S. Matthieu, celui qui aime le Christ selon S. Jean, et comble les chrétiens selon S. Paul. Toute la morale du N. T., formulée par Jésus et promulguée par la *didachè* apostolique, est de répondre à cet amour de don par un amour de gratitude, expression de l'authenticité de la filiation divine des baptisés. L'Église étant le lieu de cette *agapè* se traduisant avant tout dans la dilection fraternelle, cimentée par la communion au même pain, etc. »

Luc) sont étudiés à son sujet. Ce mode d'exposition peut être discuté, mais aussi se défendre. Il a du moins l'avantage de rendre la consultation très facile. Et puis il ne s'agit encore que de l'inventaire; viendra le volume de synthèse qui rachètera sans doute la dispersion fatale de l'enquête analytique par un exposé dégageant la genèse historique du thème. Dès maintenant d'ailleurs, le P. Spicq est attentif à corriger ce que le procédé peut avoir de morcelant, par des commentaires enveloppants qui situent chaque texte et son apport spécifique dans les cadres déjà pressentis de la synthèse future. Et à la fin de chaque livre biblique, un chapitre de conclusions offre une première élaboration des matériaux qu'il a fournis pour cette synthèse.

Un sujet plus grave d'inquiétude est la limitation volontaire de l'enquête aux vocables de la racine *agap-*. Cette méthode, qui répond certes aux préoccupations lexicographiques de l'auteur et qui a l'avantage de cerner clairement le champ de la recherche, ne risque-t-elle pas de restreindre indûment le domaine de la réalité théologique en le faisant coïncider avec une extension de vocabulaire qui peut avoir quelque chose d'accidentel? Sans parler des autres termes de l'amour qui peuvent dans certains cas rejoindre l'agapè dans une pratique synonymie, n'y aura-t-il pas bien des textes où la réalité de l'amour sera engagée sans qu'y figure son vocabulaire technique? Un exemple illustrera cette inquiétude. Les Actes des Apôtres ne présentent qu'un cas du langage de l'agapè : l'adjectif *agapètos* dit de Barnabé et Paul en xv, 25. De ce fait le livre des Actes ne reçoit ici que la place nécessaire à commenter ce modeste passage, soit trois pages. Et pourtant n'offre-t-il pas bien d'autres manifestations de l'agapè, sinon du mot, du moins de la chose? Je tiens l'inconvénient pour sérieux, mais je dois dire cette fois encore que le P. Spicq ne l'ignore pas et s'efforce manifestement d'y parer. Non seulement il accorde quelque attention au thème cousin φιλεῖν (pp. 175-179), mais encore et surtout il exploite à l'occasion, soit dans des notes, soit dans des pages de conclusions (par ex. pp. 156-174), les textes qui sont utiles à sa synthèse, bien que le vocabulaire de l'agapè n'y apparaisse pas. On peut espérer qu'il pratiquera davantage encore, dans son volume final de synthèse, cet élargissement indispensable d'une base que le point de vue strictement lexicographique risquerait de maintenir trop étroite.

Les commentaires de détail, qui sont donc l'apport essentiel de ce volume d'Analyse, présentent les qualités auxquelles nous a habitués le P. Spicq : recherche scrupuleuse du sens exact des mots, appuyée par de riches références lexicographiques, documentation bibliographique très étendue, enfin orientation théologique préoccupée des valeurs spirituelles et religieuses qui, servie par une langue abondante et aisée, produit des développements nourrissants et de fort belle venue. D'aucuns estimeront peut-être que cette orientation théologique ne va pas sans détriment de la critique littéraire ou historique. Ce n'est pas pourtant que le P. Spicq les néglige; c'est plutôt, semble-t-il, qu'il tient en ce domaine des positions de tendance conservatrice. Il ne voit, par exemple, aucune nécessité de reconnaître à l'épisode lucanien de la pécheresse (*Lc.*, vii, 36-50) une genèse complexe. Non seulement il admet sans difficulté l'onction des pieds, ce geste si insolite qui s'explique sans doute par une contamination venue de la scène analogue de Béthanie, mais encore il juge superflue l'explication si satisfaisante de la double orientation du v. 47 par la combinaison de deux morceaux littéraires distincts, l'épisode de la pécheresse et la parabole des deux débiteurs, dont il est l'écho ambivalent. « On s'explique que la première partie du v. 47 n'ait pas de

lien apparent avec la parabole des débiteurs, parce que la situation a évolué, la conversation s'est prolongée, et que les opérations de la grâce l'emportent sur la logique des genres littéraires » (p. 134). On comprend que dans ces conditions les vv. 48-50 soient aussi maintenus comme partie intégrante du texte primitif. Même effort pour défendre l'homogénéité littéraire de *Lc.*, x, 25-37. Les considérations offertes sont d'ailleurs pertinentes, et bien recevables du point de vue théologique qui exploite le texte inspiré dans son état définitif. Mais je ne crois pas qu'on se priverait de ce bénéfice en reconnaissant dans l'histoire du texte une complexité de genèse que semble bien imposer l'observation critique. On pourrait au contraire en recevoir des lumières utiles sur la croissance de la révélation. Ceci vaut, par exemple, pour les rapports de Matthieu avec Marc. Le P. Spicq sait bien que le second évangile est antérieur à la rédaction grecque du premier; ainsi quand il considère *Mc.*, xii, 28-34 comme « la tradition la plus ancienne et authentique » de l'épisode du grand commandement (p. 86). Il n'a pas tort, d'autre part, de reconnaître à la base de Matthieu un original araméen antérieur à Marc; c'est sans doute ce qui l'a amené à étudier d'abord Matthieu, et à son propos les textes qu'il a en commun avec les autres synoptiques. Mais cela peut avoir ses inconvénients. Inconvénient mineur, certes, que de parler du « jeune homme » riche à propos de *Mc.*, x, 21 (pp. 81-85), alors qu'en fait l'anonyme de Marc (εἷς), qui est un ἄρχων pour Luc, n'est un νεανίσκος que chez Matthieu. Mais il est de plus de conséquences d'expliquer la parole céleste du Baptême en fonction du οὗτος de *Matthieu*, iii, 17 et d'y voir une manifestation publique, alors que Marc est sans doute plus proche de la réalité historique en ne songeant qu'à une expérience personnelle de Jésus. Insistant sur cette publicité de la scène et donnant à ἀγαπητός un sens très fort, le P. Spicq en vient à voir comme « élément capital, décisif de la scène du baptême » une « communication de Dieu aux hommes sur l'identité du Christ », à savoir sa « condition divine », « possédant la même nature que Lui » (p. 55 s.). Cette exégèse me semble majorante sur le plan proprement historique, mais elle est soutenable sur le plan théologique, où l'on écoute la Parole de Dieu dans sa formulation définitive et telle qu'elle s'est commentée elle-même d'un bout à l'autre de la Révélation. Il y a là une option de méthode que chaque auteur est libre de prendre selon son propos; il faut seulement et il suffit que le lecteur en ait conscience et s'y adapte. C'est bien un parti d'exégèse théologique que le P. Spicq semble avoir adopté (1); le lecteur accordé à son point de vue recevra de sa main d'abondantes richesses.

Faire un inventaire détaillé de ces richesses serait long et superflu. Chacun aimera y faire son propre butin. Qu'il suffise ici d'indiquer quelques jalons. Dans ses *Prolégomènes*, le P. Spicq a insisté sur le jugement de valeur, le choix volontaire, l'active bienfaisance qui caractérisent l'agapè, à la différence de l'appétit passionnel ou de la simple amitié réciproque que connotent les autres termes de l'amour. A présent il va s'appliquer à confirmer et enrichir cette notion au fil des textes qui l'engagent. Ainsi l'amour des ennemis requis par Jésus ne pourra être qu'un ἀγαπᾶν, non un φιλεῖν, et ne pourra jaillir que d'une communion filiale à la bienveillance qui est dans le cœur de Dieu même (*Mt.*, v, 43-48). Préférant Dieu à Mammon, la charité sera un « choix et service exclusif » (*Mt.*, vi, 24).

(1) Voir dans l'article déjà cité de la *RSPT.*, 1958, p. 212, note 13 : « Au plan de la théologie biblique, on est en droit de voir dans les théophanies du Baptême et de la Transfiguration, la révélation de la filiation divine de Jésus, puisque telle est la conviction de la foi. »

Principe de perfection, elle se prouvera par le renoncement qui se sacrifie au prochain (*Mt.*, XIX, 19-21). S'adressant d'un même mouvement à Dieu et au prochain, elle se substituera au régime de l'obligation juridique comme règle organisatrice de toute la conduite religieuse et morale (*Mt.*, XXII, 37-39). Ces quelques exemples montrent comment chaque texte apporte sa contribution à la synthèse qui se prépare. On appréciera le beau développement (pp. 98-116) sur *Lc.*, VI, 27-38. Également le commentaire du Bon Samaritain, d'où il ressort que « c'est la charité qui rend proche; par l'amour on *devient* frère de tous les hommes, qu'ils *soient* proches ou non, par le sang, la nationalité, la religion, etc. » (p. 140). Comme, d'autre part, l'agapè s'accompagne ici d'une émotion sensible de miséricorde (*Lc.*, X, 33 ἐσπλαγχνίσθη), « il n'est pas exagéré de dire que ce texte de saint Luc marque une révolution dans la sémantique de l'ἀγαπᾶν » (p. 155). Les pages de conclusion sur « la charité dans les évangiles synoptiques » énumèrent avec une éloquence pénétrante les cinq « révélations » de l'Évangile en ce domaine : que Dieu aime de charité des hommes pécheurs; que ce Dieu de Jésus-Christ veut s'attacher les hommes par la réponse de leur amour, dans un culte et un service qui consistera dans les manifestations de la charité; que cet amour réclamé exige un sacrifice total; qu'il comporte l'amour du prochain au même titre que l'amour de Dieu; qu'il doit même se porter sur les pécheurs et les ingrats, parce que Dieu les aime et comme il les aime. Les pages dont cette sèche énumération ne saurait rendre la chaleur persuasive s'achèvent sur une définition de l'agapè (p. 173 s.), ainsi que du prochain : « tout homme auquel on peut faire du bien » (p. 184).

Les Actes des Apôtres, nous l'avons dit, sont trop pauvres en termes d'agapè pour retenir beaucoup l'attention. L'épître de Jacques mérite un traitement plus favorable avec ses trois cas d'ἀγαπᾶν, où ce verbe est employé « toujours dans une acception religieuse strictement traditionnelle » (p. 189), et son triple usage de la formule ἀδελφοί μου ἀγαπητοί que le P. Spicq propose de traduire par « Mes chers révérends Frères » (*ibid.*). Les épîtres de saint Paul occupent, on le devine, une place de premier plan; mais, chose assez curieuse, les textes contenant le verbe ἀγαπᾶν sont seuls examinés dans ce volume, tandis que ceux qui contiennent le substantif et l'adjectif sont réservés pour le volume suivant. De ce fait, la conclusion proposée dès à présent ne peut être qu'une « esquisse provisoire » (p. 300, note 1), et nous ferons bien d'attendre nous-même pour en parler.

Ce que nous avons dit suffit pour caractériser cette grande enquête, ses apports et ses limites. C'est l'entreprise d'un immense travail, menée avec puissance, persévérance, et on peut le dire, *agapè*. Le P. Spicq y dispense au lecteur aimé — et non à l' « ami lecteur » — le meilleur de ses trésors et de ses dons : un sens aigu et très documenté de la valeur des mots, un souci théologique d'organiser les textes inspirés sous le regard de la foi, une flamme apostolique qui le pousse à repenser tout le message chrétien sous l'angle de l'amour. Ce sont là des dons et des trésors qui rendront ces pages précieuses à bien des lecteurs.

Jérusalem. Pierre BENOIT, O. P.

Théologie du Judéo-Christianisme, par Jean Daniélou (*Bibliothèque de théologie, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, I). — In-8° de 457 pp. Paris-Tournai-New York-Rome, Desclée et Co., 1958. — Prix : 1 750 fr.

La plupart des historiens de la théologie chrétienne conviendraient sans doute que la période qui s'étend de la fin du Ier siècle aux premières décades du IVe, est celle qui a décidé de presque toutes les orientations ultérieures sur les problèmes vraiment fondamentaux. Pour cette raison, simple et globale, c'est la période qui a constitué le fonds de pensée, d'attitudes et de valeurs sur lequel les siècles postérieurs ont vécu, même s'ils n'ont pas toujours eu ni l'instinct, ni le goût, ni souvent les moyens, de le reconnaître dans une claire et lucide conscience. De tous les écrits auxquels avait encore accès, par exemple, un Eusèbe de Césarée, lorsqu'il préparait son *Histoire ecclésiastique*, combien ont réussi à traverser le moyen âge, en Orient comme en Occident? Et parmi ceux qui ont surnagé, combien ont évité le naufrage de justesse, comme en fait foi sous nos yeux leur maigre transmission manuscrite! De toutes manières, aujourd'hui encore, aucune période, mise à part la longue suite de siècles qui a vu naître le vaste recueil de la Bible, n'importe davantage à l'intelligence et au maintien de l'équilibre de la tradition dont tous ceux qui se réclament du nom chrétien sont les héritiers.

Depuis un siècle surtout, cette période a fait l'objet d'innombrables travaux. Un nombre appréciable de résultats, textuels et littéraires, semblent maintenant acquis. Mais peut-on en dire autant de l'interprétation, institutionnelle et théologique, que, de tous côtés, les chercheurs proposent d'une partie ou de l'ensemble des témoins? Là, on a plutôt l'impression que les problèmes se satisfont souvent de donner naissance aux problèmes, en un cycle (faut-il le croire désespéré?) qui les ramène régulièrement à leur point de départ; et que certaines études, qui pourraient être décisives, n'ont pas encore été écrites.

Quoi qu'il en soit, on sera reconnaissant à J. Daniélou, professeur d'histoire des origines chrétiennes à l'Institut Catholique de Paris, d'avoir apporté dès maintenant à l'entreprise commune la contribution de son inlassable curiosité et de sa prodigieuse aptitude à se porter d'un coup à la plus fine pointe de toutes les recherches. Le grand ouvrage qu'il vient de nous offrir n'essaie pas simplement de faire le point de ce qu'on a pensé hier : en une infinité de touches souvent très subtiles, il s'efforce de suggérer plutôt ce qu'on pourra penser demain. L'auteur se trouvait, du reste, dès longtemps préparé à cette œuvre majeure, tant par son enseignement régulier à Paris que par les nombreux articles déjà publiés en diverses revues autour des mêmes sujets. On lui saura gré d'avoir rassemblé ici l'ensemble de ses hypothèses et de ses résultats, et de leur avoir donné une forme plus organique, qui permettra éventuellement d'utiles discussions.

Un court avant-propos explique d'abord l'intention principale. Après avoir observé, en une formule qui ne veut sans doute pas être exclusive, que la « théologie chrétienne utilisera à partir des Apologistes les instruments intellectuels de la philosophie grecque », Daniélou souligne avec force l'existence antérieure d'une « première théologie de structure sémitique » (p. 1), jusqu'ici trop généralement méconnue. Il semble en effet admis, au contraire, comme un postulat (ainsi Harnack), que la théologie chrétienne soit née de la « rencontre du message évangélique et de la philosophie grecque » (p. 1). C'est pourtant une « erreur », explicable du reste, en partie, par la relative rareté des témoignages parvenus jusqu'à nous et par les difficultés de toutes sortes qui entourent leur interpré-

tation. Ces difficultés se sont néanmoins éclairées peu à peu, grâce aux travaux des chercheurs, en particulier, pour ces dernières années, ceux de Schoeps, de Cullmann, de Goppelt et de Dix; mais grâce surtout peut-être aux découvertes récentes de Qumrân et de Nag Hammadi. Daniélou a donc pensé que le moment était venu, d'une part, de dresser un nouvel inventaire des témoins de cette « théologie archaïque », « judéo-chrétienne », et d'autre part, de tenter d'en décrire à nouveau les formes caractéristiques de pensée et d'expression.

Or, « le propre de cette théologie », explique-t-il, est de s'exprimer « dans les cadres de la pensée juive de l'époque, c'est-à-dire, de l'apocalyptique ». Il s'agit donc d'une « théologie visionnaire », ou, si l'on veut, « iconologique » (p. 2). A son propos, on peut d'ailleurs préciser tout de suite que si « l'essence de la foi chrétienne est d'affirmer que seul le Christ a pénétré au-delà du voile et que seul il a ouvert les sceaux du Livre scellé », le caractère distinctif de la « théologie judéo-chrétienne » sera de développer cette affirmation « au moyen des catégories » qui ont été celles de l' « apocalyptique » courante de l'époque et du milieu (p. 2). C'est l'intention du livre que nous analysons ici de rassembler les données éparses de cette première « théologie judéo-chrétienne », dont l'aire d'expansion géographique va de Rome à la Syrie, de l'Égypte à l'Asie Mineure, et dont la période d'efflorescence recouvre les dernières décades du Ier siècle, à la frontière des générations apostoliques, et la majeure partie du IIe siècle, où des hommes comme l'asiate Irénée, et, un peu plus tard, l'alexandrin Clément, nous permettent encore de recueillir les dernières « traditions des presbytres ».

La première partie de l'ouvrage (deux chapitres) est consacrée à un inventaire critique de la documentation. Il est à prévoir que ces quelque quatre-vingts pages verront se froncer bien des sourcils. Mais l'auteur ne pouvait guère se dispenser de ce dépouillement préalable des témoins, d'autant que ses positions littéraires (*Didachè*, par exemple) lui sont en partie personnelles et que, de toutes façons, elles devaient, dans sa pensée, offrir une première justification de toute son entreprise. Ceux qui, à un moment ou l'autre, refuseront de le suivre, admireront du moins l'agile assurance avec laquelle il est entré dans la broussaille de cette littérature, dont les auteurs gyrovagues, comme on sait, jouissent depuis longtemps de multiples cartes d'identité. Mais cela même n'était pas une raison de s'abstenir, si c'était un solide motif de prudence et de réserve.

Il fallait cependant commencer par s'expliquer sur la qualification même de cette « théologie judéo-chrétienne » dont on s'est proposé de ressusciter la « morphologie ». S'appuyant en premier lieu sur des analyses de L. Goppelt (*Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh, 1954), Daniélou distingue par l'histoire trois « judéo-christianismes ». Le premier est celui de ces Juifs qui ont reconnu Jésus comme messie, ou à tout le moins comme prophète, mais non comme « Fils de Dieu ». C'est, en particulier, quoique non exclusivement, le « judéo-christianisme » des Ébionites (Schoeps). Issus d'un groupe « essénien » (p. 18), ils occupent une situation moyenne entre chrétiens et juifs proprement dits. Indépendamment de la forme spéciale qu'il a revêtue dans l'ébionisme, ce premier « judéo-christianisme » présenterait d'ailleurs lui-même une double variante : une variante zélote (Bo Reicke), agitée par l'effervescence d'un messianisme à caractère politique, qui aurait été sensible surtout en Asie Mineure, et qui serait allé finalement se perdre dans les sables du millénarisme; et une variante syncrétiste, influencée d'abord par l'Iran (Cerdon et Carpocrate), puis par l'hellénisme commun (Basilide et Valentin), où le dualisme gnostique aurait fait sa première

apparition (p. 17 s.). Parallèlement à ce premier « judéo-christianisme » (hétérodoxe), l'histoire connaît, en outre, celui de la « Communauté chrétienne de Jérusalem, dominée par Jacques, et les tendances qui sont les siennes ». « Ce milieu est parfaitement orthodoxe, mais il reste attaché à certaines formes de vie juives, sans les imposer d'ailleurs aux prosélytes venus du paganisme. » Après la chute de Jérusalem, ces judéo-chrétiens, parfois désignés sous le nom de Nazaréens, se sont dispersés en direction de la Syrie et de l'Égypte, puis, peu à peu sclérosés, avant de disparaître, soit en allant rejoindre les Ébionites, soit en se laissant absorber par les « communautés hellénistiques ». Mais, demeurés longtemps fidèles à une théologie archaïque, ils s'en sont tenus, dans la même mesure, au monothéisme et à la messianité de Jésus, dont, à la différence des Ébionites, ils reconnaissaient la divinité (p. 18 s.). On peut enfin désigner par « judéo-christianisme », non plus un groupe sociologique déterminé, mais une forme « de pensée chrétienne », qui, sans impliquer de « lien avec la communauté juive », « s'exprime », cependant, « dans des cadres empruntés au judaïsme ». On parle alors en un sens large (Goppelt). Ce judéo-christianisme de pensée peut se retrouver aussi bien chez des hommes qui ont « rompu complètement avec le milieu juif » que dans les divers groupes des judéo-chrétiens proprement dits. Pour qu'il soit légitime de parler de « judéo-christianisme » à leur propos, il suffit que tous ces chrétiens « continuent de penser dans (des) catégories » héritées du judaïsme. Bref, il s'agit, chez eux, d'une certaine « morphologie » (p. 20, équivalemment) de la pensée et de l'expression, et il est naturel qu'une telle « morphologie » demeure décelable à l'analyse historique, non seulement chez des chrétiens venus du judaïsme (ainsi, Paul), mais encore chez des convertis de la gentilité. « Car c'est une loi de la mission », remarque Daniélou (on dirait, plus généralement, que c'est une loi de toute transplantation de valeurs), « qu'il y a un décalage (temporel) considérable entre l'enracinement de l'Évangile dans un peuple nouveau et son expression dans la culture de ce peuple » (p. 19). Les exemples d'un tel phénomène abondent.

Or, à l'époque où nous sommes (dernières décades du I^er^ siècle-première moitié du II^e^), l'héritage du judaïsme comprend lui-même des composantes assez diverses : celle que représente l' « Ancien Testament », d'abord, dont tous les chrétiens, « comme tels », continuent à se nourrir; mais aussi celle, également complexe (Pharisiens, Esséniens et Zélotes), du bas-judaïsme contemporain de Jésus (*Spätjudentum*), « dans les formes duquel le christianisme s'est exprimé d'abord et dans lequel il continue de s'exprimer à notre époque » (p. 19); celle, enfin, du judaïsme rabbinique, arrivé à une prédominance plus exclusive que jamais après la tourmente de 66-70 et la chute de Jérusalem. Mais, de ces trois composantes, l'analyse qui nous est proposée a cru naturel de ne retenir que celle du *Spätjudentum*, avec ses trois variantes intérieures, contemporaines de Jésus : la pharisienne, l'essénienne et la zélote, dont la première se prolonge, au delà de la période apostolique, dans les traditions haggadiques des rabbins, que des chrétiens comme Justin et Origène n'ont pas laissé parfois de recueillir (p. 20). Les formes de pensée et d'expression qui caractérisent le « judéo-christianisme » se détachent ainsi, finalement, sur l'arrière-fond d'une « mentalité commune », et c'est cette première théologie chrétienne, de « morphologie » juive et sémitique, qu'on a choisi de décrire et dont on a cherché à retracer les développements.

Mais, à vrai dire, en partant de ce point, n'était-il pas à craindre qu'on arrivât, au bout du compte, à un résultat assez paradoxal? Évidemment, chacun est libre de délimiter son champ d'études à sa convenance, sous la seule réserve

que soit sauvegardée la cohérence objective de l'ensemble des données, celles qu'on a écartées comme celles qu'on a retenues. Aussi bien avouerai-je mon hésitation à formuler ici une critique de base, car je m'en voudrais de paraître marchander ma gratitude envers un ouvrage que j'admire sincèrement et dont l'étonnante richesse de suggestions m'a beaucoup appris.

Il faut pourtant que j'exprime un certain malaise, que d'autres auront d'ailleurs sans doute ressenti avant moi. Globalement, c'est que les perspectives me semblent, sinon faussées, du moins brouillées. Telle qu'elle se présente ici, l'histoire de la « théologie judéo-chrétienne » aboutit à une sorte de récupération massive d'un monde d'idées et d'expression contre lequel, justement, le Ier siècle finissant et le IIe siècle tout entier (sans parler des siècles postérieurs) n'ont cessé de se défendre, à mesure que la conscience chrétienne s'est davantage perçue elle-même. Je ne conteste pas, au surplus, que, malgré cette résistance, extrêmement difficile et délicate à soutenir sur tous les points à la fois, certains éléments distinctifs de ce monde d'idées et d'expression ne se soient effectivement frayé une voie jusque chez des hommes aussi marqués par l'évangile que Clément de Rome et Ignace d'Antioche, Justin et Irénée, dont le témoignage est plus d'une fois versé au compte de la « théologie judéo-chrétienne ». Encore moins refuserais-je de reconnaître qu'un nombre important d'éléments propres à ce même monde d'idées et d'expression, hérité du judaïsme, n'aient accompagné, en fait, parfois une partie seulement, mais parfois aussi la totalité du long cheminement de la conscience évangélique, jusqu'à se retrouver, sous des formes toujours reconnaissables, dans la conscience chrétienne d'aujourd'hui. A cet égard, je m'empresse même d'ajouter qu'un tableau de la « théologie judéo-chrétienne » au IIe siècle, tel que l'a tracé Daniélou, s'avère bien des fois éclairant pour l'état actuel des choses parmi nous, quoique les lumières qu'il projette ainsi à distance ne soient pas toujours de nature à nous apaiser. Mais l'histoire véridique n'est pas faite pour nous garantir des consolations rétrospectives. Je n'oublie pas, enfin, que, dans la pensée de l'auteur, et le plus souvent en fait, les éléments dont il s'agit peuvent être estimés « orthodoxes » (p. 18).

Ce qui m'inquiète, en tout cela, ce n'est pas l' « orthodoxie », qui n'est pas habituellement en cause, et qui n'en est d'ailleurs pas à s'accommoder à une « opinion » près : c'est plutôt, justement, et très simplement, la vérité de l'histoire de la théologie chrétienne. Car on ne peut manquer d'observer, dès qu'on y songe, que, dans le même temps où des chrétiens de la fin du Ier siècle et de la première moitié du IIe produisaient, de leur propre fonds, toute une littérature déclarée plus tard « apocryphe », s'attachaient à d'antiques, ou soi-disant antiques « traditions », recopiaient, interpolaient et remaniaient à leur guise, pour la conserver et s'en nourrir donc, toute une littérature plus ou moins semblable héritée du judaïsme originel, l'ensemble de l'église, principalement par la conscience de ses chefs, se reconnaissait, et ne consentait à se reconnaître, en définitive, que dans un groupe de témoins beaucoup plus réduit, celui qui devait former, vers la fin du IIe siècle, l'essentiel de ce que nous appelons depuis le « Nouveau Testament ». En dépit de certaines apparences, c'est là, à coup sûr, le fait le plus important en ce qui regarde l'histoire de la « théologie judéo-chrétienne », pour toute cette période.

Je me demande si ce fait n'est pas obnubilé dans la perspective adoptée par Daniélou. Non que celui-ci l'ignore, il va sans dire, mais il a fait un choix, et en délimitant l'objet de son analyse, il s'est trouvé qu'il a omis de ménager son équilibre à l'endroit du fait complémentaire, qui était au fond le phénomène

principal. Peut-être aussi a-t-il pensé que ces choses allaient de soi et qu'il importait peu de les dire. Mais on peut remarquer, au contraire, que le phénomène de la formation du recueil du « Nouveau Testament » au IIe siècle paraît extrêmement significatif pour l'histoire même, et en définitive, pour la portée, de cette « théologie judéo-chrétienne » dont l'auteur a mis tant de diligence à nous retracer la première fortune.

On n'observe pas assez, en effet, que le recueil du « Nouveau Testament », qui s'est constitué comme tel au cours du IIe siècle, n'a voulu retenir que des écrits jugés « apostoliques », ce qui impliquait, du côté des critères de sélection, non seulement une date et une origine, mais encore un style de pensée et d'expression, bref, ce que nous avons appelé tout à l'heure une « morphologie ». C'est dire tout de suite qu'un petit recueil de « morphologie » *apostolique*, reflétant l'exercice d'une fonction disparue, s'est trouvé écarter, en se constituant, toute une littérature de « morphologie » *prophétique*, dont le style de pensée et d'expression, lié à une autre action ecclésiale que celle des « apôtres », lui permettait encore dans une certaine mesure de continuer à vivre et à s'accroître, fût-ce sous des formes dérivées ou dégradées. Le cas particulier de l'*Apocalypse* de Jean, seul écrit de « morphologie » *prophétique* finalement accepté dans le recueil *apostolique* du « Nouveau Testament », confirmerait au besoin l'observation qui vient d'être faite, par les résistances mêmes qu'elle a rencontrées, résistances qui ont pu cristalliser chez certains autour de la célèbre homonymie des deux Jean, mais qui ne tenaient certainement pas, en définitive, à cette seule incertitude. C'est que, au fond, l'*Apocalypse* du « prophète » Jean n'avait pas, comme s'exprimait à peu près Denys d'Alexandrie, la « manière apostolique » (*apud* Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.*, VII, 25).

Je n'ai pas le loisir de m'étendre ici davantage sur la signification de ces faits. Cette présentation rapide suffit cependant à expliquer que la « théologie judéo-chrétienne » du IIe siècle ait pu apparaître à Daniélou comme une théologie « visionnaire », « iconologique », et, pour tout dire, essentiellement « apocalyptique » (pp. 2, 32, 34, 90, 279, 282, 289, etc.). Mais, en même temps, on voit quelle peut être la portée réelle de cette qualification : elle ne touche qu'une partie de la « théologie judéo-chrétienne », celle qui, en multipliant les symboles, en tournant les personnes en « types » et en invitant constamment à chercher le sens véritable de l'histoire en dehors de l'histoire, devait acclimater le mythe proprement dit dans la pensée d'un grand nombre, et par là se faire elle-même, souvent, il est vrai, à son insu et contre son gré, l'une des plus actives pourvoyeuses de la gnose.

Daniélou a parfaitement vu, du reste, que ce poids qui entraînait vers le mythe et la gnose une théologie de facture apocalyptique, lui imposait de ramener régulièrement l'attention de ce côté. C'est ainsi que, dans son inventaire des sources de la « théologie judéo-chrétienne », il a consacré tout un chapitre au « judéo-christianisme hétérodoxe » (pp. 67-98). Ce chapitre clôt la première partie de l'ouvrage. La deuxième partie, à mon goût la plus captivante par le fourmillement de ses suggestions et de ses hypothèses, analyse ensuite les procédés de l'exégèse judéo-chrétienne (ch. III) : d'une part, fusions, additions, suppressions et remaniements de textes devenus plus ou moins « classiques » dans les *Testimonia*, dans le goût du *targum* et du *midrash* contemporains; d'autre part, annexions de certains blocs littéraires, spécialement des premiers chapitres de la *Genèse*, aux vieux et aux nouveaux domaines de l'apocalyptique; puis, elle détaille et classe les principales « catégories », ou « représentations », que cette même

apocalyptique a fournies à la réflexion de la « théologie judéo-chrétienne » (ch. IV). Il y aurait beaucoup à dire sur ces pages d'une érudition brillante, quoique sans doute un peu pressée. Elles posent les bases méthodologiques du reste de l'ouvrage, qui est un ample répertoire critique de ce que, au sentiment de l'auteur, la « morphologie » doctrinale (troisième partie : ch. V-XI) et institutionnelle (quatrième partie : ch. XII-XIV) du « judéo-christianisme » conservait encore de son premier héritage à cette époque.

A lire ces analyses, le lecteur marquera peut-être parfois son désaccord, soit sur les présupposés littéraires, soit sur l'interprétation même des textes. Mais la matière est extraordinairement touffue et mouvante, comme chacun sait. C'est déjà beaucoup de lui avoir donné un « visage » et une forme. Pouvait-on s'attendre à ce que chacun en acceptât tous les traits? Moins que personne, sans doute, l'auteur ne s'est fait d'illusions là-dessus.

Il est remarquable, du reste, qu'il a en général évité de prononcer des jugements de valeurs sur les objets, souvent assez hétéroclites, que l'apocalyptique de l'époque a fait passer entre ses mains. Son ambition semble plutôt avoir été de décrire. Le résultat nous vaut une première, et déjà précieuse, « phénoménologie » historique d'une partie importante de la « théologie judéo-chrétienne » au IIe siècle.

Jérusalem. Jean-Paul AUDET.

BULLETIN

Généralités. — Les Facultés de Théologie et de Philosophie des PP. Jésuites de Montréal viennent de mettre au point et de publier une *Bibliographie Biblique* (1) destinée à tous ceux qui poursuivent dans la Bible des études de caractère exégétique, théologique, spirituel ou pastoral. Cette bibliographie ne concerne que les contributions catholiques de langue française, anglaise ou latine. Vingt-huit revues ont été dépouillées, de 1920 à 1957, et plusieurs centaines d'ouvrages sont cités ici. La matière biblique est divisée en quatre grandes sections (distinguées par un papier de teintes différentes) : Introduction à la Bible, études concernant l'A. T. (commentaires, études générales, textes particuliers, pour chaque livre de l'A. T.), études concernant le N. T. (livres du N. T., personne et vie du Christ), enfin thèmes bibliques (quatre cents thèmes, couvrant les deux Testaments). C'est un travail considérable qui a été ainsi effectué et qui rendra de précieux services aux spécialistes. Il est possible cependant de formuler quelques regrets. Tout d'abord, l'absence de toute documentation relative aux langues allemande, italienne ou espagnole diminue considérablement l'intérêt d'une telle publication. Par ailleurs, on s'étonne de certaines lacunes, comme de toute référence aux écrits de Qumrân dans la section « Judaïsme » (p. 13), ou du peu d'intérêt montré envers les apocryphes de l'A. T. On s'attendrait enfin à voir mentionner les ouvrages importants de dom Dupont : *Gnôsis*, *Les Béatitudes;* l'ouvrage de J. Schmitt : *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique;* celui de J. Le Frois : *The Woman clothed with the Sun*, pour ne parler que de ceux qui me sont venus à l'esprit. Ces remarques montrent que, malgré tout, on aura toujours avantage à se reporter aux dépouillements bibliographiques effectués par des revues comme *Biblica* ou les *Ephemerides* de Louvain. C'est à ceux (sans doute relativement nombreux) qui ne peuvent avoir accès à ces revues que la présente Bibliographie Biblique rendra d'utiles services : ils trouveront là un instrument de travail, de portée limitée sans doute, mais consciencieusement réalisé.

[M.-E. Boismard]

La petite brochure qui s'intitule : *Les Saintes Écritures au Japon* retrace l'histoire des traductions japonaises de la Bible, spécialement du Nouveau Testament, depuis le temps de saint François Xavier jusqu'à l'époque actuelle (2). En fait, nous avons là surtout une apologie en faveur de la traduction effectuée par le Père Federico Barbaro, S.D.B., en 1950-53, qui a soulevé quelques critiques.

(1) *Bibliographie Biblique*, publiée par les Facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus. In-4° de xx-398 pp. Montréal, 1855 est, rue Rachel, 1958. — Prix : 3,50 dol.

(2) M. Curran, S.D.B., et L. del Col, S.D.B., *The Holy Scriptures in Japan*. In-8° de 26 + 34 pp. Tokyo, Salesian Press, 90 Hachinari-cho Suginami-ku, 1958.

On lui reprocha spécialement de n'être qu'un démarquage en *kōgo* (la langue vulgaire) de la traduction en *bungo* (langue classique) faite cinquante ans plus tôt par le Père Émile Raguet, des Missions Étrangères. On lui reprocha surtout d'avoir méconnu les progrès de l'exégèse moderne en s'en tenant à la Vulgate comme texte de base, et d'avoir ainsi oblitéré le sens de passages tels que *Lc.*, II, 14 *(hominibus bonae voluntatis)* ou *Jo.*, I, 5 *(non comprehenderunt)*. En réalité, le principe de traduction suivi fut celui-ci : n'abandonner le texte de la Vulgate que lorsqu'il existait des raisons décisives pour le faire. Dans les deux cas susmentionnés, d'excellents auteurs catholiques s'en étaient déjà tenus au sens de la Vulgate, il n'existait donc pas de raisons suffisantes pour s'en écarter.

[M.-E. B.]

Nouveau Testament. — *Histoire du N. T.* — Les PP. Bénédictins de Cuernavaca ont entrepris la traduction en espagnol d'un certain nombre de publications françaises destinées à permettre aux catholiques de mieux comprendre la Bible et la Liturgie (coll. *Biblia y Tradición*). La Revue Biblique a déjà mentionné la traduction du petit livre de R. Poelman : « Comment lire la Bible » (*RB.*, 1958, p. 278). Voici traduits maintenant les ouvrages de A. G. Martimort sur l'épiscopat, de la Communauté Sacerdotale de Saint-Séverin sur la Messe, de L. Bouyer sur la piété liturgique, et surtout (pour les Biblistes) des PP. L. Tellier et H. Holstein : *Atlas historique du Nouveau Testament* (1). Ce petit livre est déjà bien connu en France. Une série de cartes schématiques permettent de retracer, au moyen d'un gros trait noir qui serpente en tous sens, les divers déplacements du Christ au cours de sa vie terrestre, comme aussi les voyages missionnaires de saint Paul. Le plan suivi est celui de la synopse du Père Lavergne. Même si l'on reste sceptique sur la valeur des précisions chronologiques, on appréciera l'effort réalisé pour essayer de rendre plus concrets aux chrétiens les divers épisodes racontés dans le Nouveau Testament. Par ailleurs, on ne peut que se réjouir de voir à leur tour les catholiques mexicains prendre goût à la lecture de la Bible. Puisse leur effort aboutir à un travail fécond !

[M.-E. B.]

La *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* (2) que vient de publier M. François Amiot P. S. S., Professeur au Séminaire Saint-Sulpice, a été conçue pour accompagner et compléter le Nouveau Testament extrait de la Bible de Pirot-Clamer. Le cadre général adopté est celui de la synopse Lagrange-Lavergne, sauf de rares modifications. Le genre littéraire ressemble à celui de la « Vie de Jésus » du Père Lagrange : une riche paraphrase du texte évangélique, accompagnée d'explications historiques et de compléments théologiques, illustrée par des cartes géographiques et par des reproductions photographiques. Le tout reste simple et accessible aux non-spécialistes. Lorsqu'il fallait choisir entre plusieurs hypothèses, le choix s'est toujours fait avec le minimum d'explications techniques, de façon à ne pas alourdir l'exposé d'ensemble. L'Auteur se montre au courant des travaux les

(1) L. Tellier y H. Holstein, s. j., *Atlas Historico del Nuevo Testamento. Cronologia, Geografia.* Traducción : fr. Bernardo Lucio, M.B. In-8° de 61 pp. Cuernavaca, Ediciones Benedictinas, Apartado 105, 1956.

(2) François Amiot, *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ.* In-12 de 288 pp., sous couverture illustrée. Paris, Letouzey et Ané, 1958. — Prix : 480 fr.

plus récents de l'exégèse catholique; son travail demeure malgré tout très conservateur et les perspectives critiques ouvertes par les recherches de la *Formgeschichtliche Methode*, adoptées avec les amendements nécessaires par beaucoup d'auteurs catholiques, ne semblent pas avoir ses faveurs. Les prêtres et les laïcs cultivés un peu exigeants en matière critique n'en seront-ils pas quelque peu déçus? Cette lacune est compensée par une ardente piété et une profonde méditation religieuse, que l'on sent affleurer partout, et qui permettront « une méditation plus approfondie et plus sanctifiante des Évangiles », selon le vœu même de l'Auteur. [M.-E. B.]

Il est difficile de déterminer *la date* exacte *de la naissance du Christ* d'après les données évangéliques. H. U. Instinsky se penche à nouveau sur ce problème souvent débattu (1), et spécialement sur la question du recensement sous Quirinius dont parle *Lc.*, II, 2. En fait, remarque-t-il, les précisions chronologiques de *Lc* sont incompatibles avec les données de l'histoire, telles que nous pouvons les connaître spécialement par l'historien Josèphe qui place la légation de Quirinius en 6 après J.-C. Cette constatation n'a pas de quoi troubler notre foi, conclut I ., car le problème de la foi se tient « au-delà de toute démarche scientifique » (p. 58). Il est vrai que notre foi en l'Incarnation du Fils de Dieu ne serait pas ébranlée même si nous avions la certitude que *Lc* s'est montré mauvais historien. Mais est-il certain qu'entre les données de *Lc* et celles de Josèphe nous devions donner la préférence à ces dernières? Les « doublets » de Josèphe touchant Judas le Galiléen et Joazar le grand Prêtre montrent que l'historien juif a très probablement placé en 6 après J.-C. des événements qui se sont passés réellement en 4 avant J.-C.; n'aurait-il pas effectué la même transposition pour la légation de Quirinius? Il est étrange que I. n'envisage même pas cette possibilité, qui a cependant été ort bien mise en lumière par des auteurs comme Zahn (*Das Evangelium des Lukas*, 1913, pp. 129-135; 751-755) et surtout Weber (*Der Census des Quirinius nach Josephus*, *ZNW.*, X, 1909, pp. 307-319).

[M.-E. B.]

Peter M. Peterson vient de consacrer un petit livre à l'étude de *l'apôtre André, sa vie et les légendes* qui se sont développées autour de son nom (2). La critique qu'il fait des textes évangéliques est très négative; en dehors du fait qu'André aurait été l'un des Douze, on ne sait à peu près rien sur lui, sinon qu'il devait être originaire des environs de Capharnaüm, comme son frère Simon. Les données du quatrième évangile sont rejetées purement et simplement dans le domaine de la légende, ce qui est peut-être aller un peu vite en besogne! De même, est-il certain que *Mt* et *Lc* omettent les références faites par *Mc* au frère de Simon (*Mc.*, I, 30; XIII, 3), preuve que « aucune tradition sérieuse n'existait à son sujet dans l'Église ancienne » (p. 47)? Puisque, aux mêmes endroits, *Mt* et *Lc* omettent également la mention de Jacques et de Jean, il faudrait tirer la même conclusion pour ces deux

(1) Hans Ulrich Instinsky, *Das Jahr der Geburt Christi. Eine geschichtswissenschaftliche Studie.* In-12 de 73 pp. München, Kösel-Verlag, 1957. — Prix : 4,80 DM.

(2) Peter M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter. His History and his Legends* (Supplements to *Novum Testamentum*, vol. I). In-8° de 70 pp. Leiden, E.J. Brill, 1958. — Prix : 12 fl.

apôtres! Ne serait-il pas plus juste de dire que *Mc ajoute* la mention des trois apôtres, André, Jacques et Jean (et même celle de Pierre en XIII, 3) à la source qu'il suivait, preuve de l'*intérêt* qu'il portait à ces personnages, comme en témoigne d'ailleurs le récit de leur vocation? Plus sérieux est le travail de P. sur les légendes qui se sont développées autour du nom d'André, et spécialement sur les Actes apocryphes qui portent son nom : les *Actes d'André*, œuvre gnostique des environs de l'an 190, qui placent son activité surtout en Asie Mineure et en Grèce, et les *Actes d'André et de Mathias*, sans aucune tendance dogmatique, qui reprennent et développent un épisode particulier des Actes d'André, et qui auraient été écrits entre 190 et 254. P. montre ensuite l'influence de ces écrits sur la patristique orientale et occidentale jusqu'au Moyen Age. Un appendice donne, en traduction anglaise, de larges extraits de la légende d'André selon la tradition byzantine.

[M.-E. B.]

Évangile. — Les PP. Jésuites viennent de publier une excellente *traduction italienne des évangiles* (1). Le texte des quatre évangiles a été unifié en un seul, selon une méthode mise au point jadis par Tatien, mais perfectionnée selon les exigences de la critique moderne. La traduction est faite directement sur l'original grec et se veut assez littérale. De nombreuses notes signalent les variantes importantes ou donnent les explications exégétiques et théologiques nécessaires. Vingt-deux cartes, réparties selon les diverses étapes de la vie du Christ, soulignent les itinéraires suivis par Jésus durant sa vie terrestre (elles reproduisent en gros celles du Père L. Tellier). On appréciera spécialement les trente-deux reproductions photographiques, en sépia, presque toutes excellentes, originales et pleines de poésie. Je signale seulement deux erreurs, qu'il sera facile de corriger dans les éditions ultérieures : p. 281, il ne s'agit pas du sanctuaire de l'*Ecce Homo*, avec le *Lithostroton*, mais de l'ancienne caserne turque qui lui fait face, de l'autre côté de la rue, avec son pavage relativement récent; de même, p. 320, le costume des femmes n'est pas grec, mais typiquement arabe. L'appendice historico-critique (pp. 323-364) est moins satisfaisant : les problèmes concernant les évangiles sont traités trop rapidement pour être vraiment « critiques »; quant à la chronologie de la vie du Christ, on restera sceptique devant les précisions qu'elle donne à profusion. Quatre *indices* permettent une utilisation fructueuse du volume : index des versets évangéliques, des lectures évangéliques dominicales et festales, index analytique dogmatique et moral, index enfin des diverses sections évangéliques. Parue en janvier 1958, cette traduction des évangiles en était à sa septième édition en septembre de la même année : c'est dire le succès qu'elle a obtenu. Nous lui souhaitons de continuer en si bonne voie.

[M.-E. B.]

Pour les exégètes modernes, *la parabole du Bon Samaritain* est un exemple de charité chrétienne proposé par le Christ. Birger Gerhardsson conteste la validité

(1) *Il Vangelo unificato e tradotto dai testi originali.* Realizzazione : Pietro Vanetti, S. J.; collaboratori : Don Alfonso Mattedi, Fabio Bertoli, S.J. e Gabriele Casolari, S.J.; presentazione : Alberto Vaccari, S. J. In-12 de 446 pp. et 32 illustrations hors texte. Venise, Editrice Missioni, Fundamenta Nuove 4885, 1958. — Prix : couverture plastique, 500 lires; relié toile, 800 lires; reliure de luxe en peau, 2 500 lires.

de cette exégèse (1). Comme toutes les paraboles du Christ, celle-ci a pour but de dévoiler la véritable personnalité du Messie. Cette parabole offre en effet des points de contacts indéniables avec celle du Bon Pasteur, de *Jo.*, x, 1-18. Par ailleurs, en hébreu le mot « Samaritain » (שמרוני) est apparenté au participe שמר qui signifie « gardien » et même « pasteur » : c'est Jésus qui est le bon Samaritain, le véritable pasteur d'Israël. On peut même supposer que dans la parabole primitive, le Scribe ne demandait pas : « Qui est mon prochain (רֵעִי) ? », mais : « Qui est mon pasteur (רֹעִי) ? », et la tradition chrétienne a confondu les deux termes voisins. Cette interprétation rejoint en partie celle qui fut traditionnelle chez les Pères, depuis l'époque des Presbytres mentionnés par saint Irénée, comme l'a montré récemment le Père Daniélou (*Le Bon Samaritain*, dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, pp. 457 ss.), et elle apparaît en effet très séduisante et plus conforme aux données générales de l'enseignement parabolique (cf. sa place en *Lc.*, x, 29 ss., après la « révélation du Mystère aux petits », en x, 21-24). Les efforts de G. pour montrer qu'elle se liait étroitement au dialogue de Jésus et du Scribe sur l'observation des commandements (*Lc.*, x, 25-28) m'ont paru beaucoup moins convaincants.

[M.-E. B.]

Ayant publié naguère sur *la Cène de Luc*, XXII, 7-38 un ouvrage en trois parties d'une présentation fort technique (cf. *RB.*, 1954, pp. 284-287; 1956, p. 460 s.; 1959, p. 140 s.), le Dr H. Schürmann a jugé à propos d'exposer pour le grand public l'essentiel de ses conclusions dans une brochure d'accès facile (2). Il reprend un par un les éléments des trois étapes qu'a distinguées son analyse littéraire : 1) le noyau primitif : XXII, 15-18, 19-20, 28-30 et 2) les additions faites à ce noyau, dans la source de Luc : 31-32, 35-38, 24-27; enfin 3) les additions pratiquées par Luc lui-même à partir de Marc : 21-23, 33-34, 7-14. Le sens de chacun de ces éléments est dégagé, ainsi que le motif de sa présence et de sa place dans cet ensemble où se reflètent les assemblées eucharistiques des premiers chrétiens, avec leurs préoccupations de vie cultuelle, sociale et morale. L'exposé simple et substantiel, dépouillé de tout appareil scientifique, sera bien reçu de tous ceux qu'a pu décourager l'extrême minutie de l'ouvrage antérieur. Aux non-spécialistes il apportera une leçon de choses bienfaisante sur la genèse complexe et vivante des rédactions évangéliques. Il serait regrettable que tout leur y parût également valable. L'appréciation des vv. 15-18 comme élément le plus archaïque est particulièrement discutable. Cela n'empêche pas que l'effort ici tenté peut être tenu dans son ensemble pour salutaire et réussi.

[P. Benoit]

Les récits de l'évangile de Jean ont-ils une portée symbolique et sacramentelle? Le problème a été souvent discuté sans que les exégètes se soient mis d'accord sur ce point. P. Niewalda reprend à nouveau le problème, mais d'une façon assez

(1) Birger Gerhardsson, *The Good Samaritan — The Good Shepherd?* (Coniectanea Neotestamentica, XVI). In-8° de 31 pp. Lund, C.W.K. Gleerup; Copenhagen, Ejnar Munksgaard; 1958. — Prix : 5 cour. suéd.

(2) Heinz Schürmann, *Der Abendmahlsbericht Lucas 22, 7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung.* In-12 de 108 pp. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1957. — Prix : kart. DM 3,20.

originale (1). Partant de ce principe qu'il est difficile de résoudre le problème en s'en tenant aux seules données évangéliques, il oriente son étude dans un sens nettement historique. Procédant par grandes fresques successives, il montre combien la tradition unanime de l'Église, attestée dans les sources liturgiques, dans les écrits patristiques et dans les représentations artistiques anciennes, a interprété les épisodes de la vie du Christ (comme déjà les grands faits de l'A. T.) dans une perspective symbolique, et spécialement sacramentelle. Ce souci d'interpréter les faits dans un sens symbolique (ce qui n'enlève rien à leur authenticité, cf. les excellentes remarques de la p. 61) se trouve déjà dans l'enseignement du Christ et dans les autres écrits du N. T. Il existe donc une grande probabilité pour que Jean, écrivant à la fin du Ier siècle, se soit conformé à l'usage commun. Certains épisodes d'ailleurs sont présentés explicitement par lui comme ayant une portée symbolique, tels le serpent d'airain ou la multiplication des pains. En règle générale, on pourra retenir comme ayant valeur symbolique (et plus spécialement sacramentelle, en référence au baptême et à l'eucharistie) les épisodes qui furent interprétés symboliquement dans la tradition chrétienne ou même apostolique. En définitive, N. reconnaît qu'il en va ainsi pour nombre de récits johanniques, spécialement ceux qui font intervenir plus ou moins directement l'eau, et qui ont de ce fait une référence implicite au baptême chrétien. — Cette étude, riche par les matériaux historiques qu'elle met en jeu, est bien menée et ses résultats sont en partie valables. Je me demande toutefois s'il est légitime de considérer le quatrième évangile comme un tout homogène, et de généraliser certaines conclusions. Si la signification baptismale de l'eau est évidente pour certains textes (cf. III, 5), vaut-elle également pour tous les autres? Il est possible que la pensée de Jean ait varié sur ce point comme sur d'autres.

[M.-E. B.]

Saint Paul. — Le livre de Christoph Haufe sur *la doctrine de la justification selon saint Paul* est la thèse (réduite aux deux tiers) qu'il a présentée devant la Faculté de Théologie de Leipzig en 1954 (2). Contrairement à la méthode d'exposition de la plupart des auteurs protestants, H. commence par traiter les thèmes de la Loi et de la rétribution. Pour Paul, la doctrine de la justification n'exclut pas les exigences d'une loi positive, bien au contraire. La loi de l'amour du prochain demeure l'obligation primordiale du chrétien. Bien plus, elle n'a pas abrogé la loi antique du Décalogue, mais elle en est la synthèse et offre avec elle de nombreuses analogies. Si Paul veut que l'homme soit justifié « sans les œuvres de la loi », il n'exclut pas toute loi morale, avec ses exigences, et donc ses « œuvres », mais seulement la loi cultuelle, avec ses prescriptions minutieuses, maintenant abolie parce que « indifférente » eu égard à l'ordre du salut. En d'autres termes, Paul a replacé la religion du domaine cultuel dans le domaine moral (p. 30). Servir Dieu, ce n'est pas observer les prescriptions rituelles, c'est se vouer au service du prochain. Par ailleurs, et sur ce point encore il se distingue de bien des protestants, H. insiste sur la valeur de la rétribution eschatologique comme motif déterminant de l'agir humain. En conséquence, la doctrine de la justification par la grâce ne

(1) Paul Niewalda, *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie.* In-8° de 172 pp. Limburg, Lahn-Verlag, 1958. — Prix : kart., 12 DM.

(2) Christoph Haufe, *Die sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus.* Grand in-8° de 172 pp. Halle (Saale), Max Niemeyer, 1957. — Prix : 9,80 DM.

supprime pas l'effort moral, elle n'aboutit pas au quiétisme, mais au dynamisme. L'homme n'est pas sauvé seulement parce qu'il fait confiance à la grâce qui pardonne, mais aussi parce qu'il « court » vers la perfection. Aussi bien, Dieu ne lui demande pas d'être parfait, mais seulement de faire effort pour tendre vers cette perfection. C'est par l'union au Christ mort et ressuscité que le chrétien trouve la force de mener le combat qui doit lui permettre d'obtenir un jour la rétribution eschatologique.

On saura gré à l'Auteur d'avoir souligné les exigences morales de la doctrine de la justification dans saint Paul. Il me semble toutefois qu'il méconnaît un des aspects essentiels de la théologie paulinienne. Il reconnaît bien que le régime de la grâce donne au chrétien une force nouvelle pour « courir » vers la perfection (pp. 128 ss.), mais pour lui, cette force est uniquement psychologique. C'est parce qu'il sait que Dieu ne lui propose pas un but impossible à atteindre que l'homme trouve la force d'agir. La force réside uniquement dans la puissance persuasive de la prédication, de la Sagesse divine. H. oublie que si l'évangile est une « puissance de salut », c'est parce qu'il est étayé par la puissance de l'Esprit. L'Esprit n'est pas seulement un enseignement, une norme de vie, la manifestation de Dieu, comme le veut H. D'après toute la doctrine vétérotestamentaire, reprise par les auteurs du N. T., l'Esprit est puissance de Dieu, c'est la force par laquelle agit la Parole. Le secret de la justification par la grâce, c'est que, gratuitement et sans aucun mérite de notre part, eu égard à notre foi dans le Dieu Sauveur, Dieu nous donne son Esprit, par le Christ, et c'est cet Esprit qui nous donne la force d'accomplir toutes les exigences de la Loi (la loi d'amour du prochain, qui résume tout le Décalogue), et par là même d'être réellement justes à ses yeux. Notre justice ne vient pas de nous, mais de Dieu qui nous donne la force de la réaliser.

[M.-E. B.]

Épîtres catholiques. — La publication du *Nouveau Sabatier* (restes de la *Vetus Latina*), par les moines de l'abbaye de Beuron, se poursuit à un rythme régulier (1). Voici le deuxième fascicule du volume consacré aux épîtres catholiques et à l'Apocalypse, qui comprend toute la *Prima Petri*. Il s'est fait attendre deux années (le rythme de parution s'était maintenu jusqu'ici à un fascicule par an), mais ce retard s'explique parce que le nombre de pages a doublé par rapport au fascicule précédent. La présentation est la même (cf. *RB.*, 1957, p. 432) et l'édition aussi soigneusement préparée. Les divers témoins latins sont répartis en quatre familles principales (sans compter la Vulgate) : le texte de Carthage au temps de Cyprien (K), le texte africain plus récent, apparenté au précédent (C), le texte espagnol ancien (S) et enfin un texte plus récent, répandu aux v-vi^{e} siècles en Europe et en Afrique (T). Onpourra se demander jusqu'à quel point une telle reconstitution reste objective. Prenons le cas du texte C. En principe, il est apparenté au texte K, et l'on constate effectivement que pour *I Petr.*, II, 22-23 les deux textes offrent peu de variantes. Il en va tout autrement pour II, 11-12! Le texte K est le suivant : « Quasi hospites et peregrini abstinete vos a carnalibus desideriis quae militant adversus animam. Conversationem habentes inter gentiles bonam ut dum retractant de vobis quasi de malignis bona opera

(1) *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel.* Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. *Bd. 26. Epistulae Catholicae; Apokalypsis. 2. Lief.: 1 Pt.* In-4° de 120 pp. Freiburg, Herder, 1958.

vestra aspicientes magnificent dominum. » Lisons maintenant le texte C : « Carissimi rogo ut quasi incolae et advenae abstineatis a corporalibus voluptatibus quae militant adversum animam. Conversatio vestra in gentibus bona sit ut in eo in quo detrahunt vobis quasi de malefacientibus de bonis operibus vestris glorificent dominum. » On imaginerait difficilement deux textes plus dissemblables ! Si le texte K, emprunté à Cyprien et à Zénon de Vérone, est assuré, le texte C provient de témoins différents pour II, 11 s. et II, 22 s. On peut dès lors douter de son homogénéité. Je m'empresse d'ajouter que cette critique ne diminue en rien l'admiration que j'éprouve pour l'œuvre entreprise par les moines de Beuron. C'est un instrument de travail indispensable, non seulement pour les spécialistes de la critique textuelle, mais encore pour les exégètes qui peuvent, grâce à lui, se reporter facilement aux commentaires patristiques sur tel ou tel verset de la Bible.

[M.-E. B.]

La *Revue Biblique* avait rendu compte avec éloge du *commentaire* du Professeur F. W. Beare *sur la Prima Petri* (*RB.*, 1951, pp. 125-127). La seconde édition, qui vient de paraître (1), est une réimpression photographique de la première, moyennant quelques notes additionnelles, dans la mesure où la place le permettait (p. 3, la liste des mss. latins a été complétée). Le seul changement notable est un appendice d'une vingtaine de pages dans lequel l'Auteur défend les positions qu'il avait adoptées jadis, compte tenu des travaux récents parus de 1946 à 1957. Ces travaux sont mentionnés au début de l'appendice. Puis, contre Selwyn, B. maintient l'inauthenticité de l'épître : elle n'est pas l'œuvre de Pierre, ni même de Sylvain, mais d'un anonyme chrétien écrivant aux environs de l'an 100. Contre Selwyn encore, B. maintient la dépendance étroite de *I Petr.* par rapport aux épîtres pauliniennes, spécialement *Col.* et *Éph.* Il précise ensuite que *I Petr.* ne donnerait pas à strictement parler une liturgie baptismale (contre Preisker), mais serait plutôt (de I, 3 à IV, 11) une homélie développant les grandes lignes de cette liturgie, avec peut-être quelques citations plus explicites de formules de *Credo*. Contre l'hypothèse que j'avais moi-même formulée d'une origine antiochienne, et non romaine, de l'épître, B. objecte le silence d'Ignace d'Antioche, qui ignore complètement la *Prima Petri*. B. n'a donc pas cru devoir modifier ses conclusions de 1946, comme il le reconnaît lui-même dans la préface. Cette nouvelle édition d'un de nos meilleurs commentaires sur la *Prima Petri* n'en est pas moins utile puisqu'elle donne un *survey* très complet des publications de ces douze dernières années sur la première épître de Pierre.

[M.-E. B.]

Pour préparer l'édition des *épîtres de saint Jean*, dans le Nouveau Sabatier *(Vetus Latina)* mis au point par les Pères de Beuron, Walter Thiele publie une étude sur *le vocabulaire des différents témoins latins* de cette épître (2). Dans une première partie, il rassemble et classe les matériaux : il donne d'abord tous les

(1) F. W. Beare, *The First Epistle of Peter*. Second edition, revised, with additional notes and indexes. In-8° de XII-214 pp. Oxford, Basil Blackwell, 1958. — Prix : 25 sh.

(2) Walter Thiele, *Wortschatzuntersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannesbriefe* (Vetus Latina, die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 2). In-4° de 48 pp. Freiburg, Herder, 1958.

correspondants latins de chaque mot grec, selon l'ordre alphabétique du grec, puis il effectue un classement selon la plus ou moins grande différenciation du vocabulaire utilisé par les témoins africains anciens (Cyprien, Ps.-Cyprien) et européens. Dans la seconde partie, il détermine la nature des différents textes, tels qu'ils ont été adoptés dans l'édition du N.T. de la *Vetus Latina:* africain ancien (K), africain plus récent (C), Ps.-Augustin (S), espagnol (T), Vulgate (V) et enfin Lucifer de Cagliari, qui présente à lui seul un texte de forme assez particulière. Les conclusions sont nuancées, car en fait les divers textes ont subi des influences réciproques dès le temps de Cyprien. On notera la dernière conclusion : au moins en ce qui concerne les épîtres de Jean, il n'y eut à l'origine qu'une seule version latine, celle représentée par le texte africain (K). Le texte européen n'en est qu'une révision, mais ne saurait être considéré comme une version propre. Le texte de Lucifer témoignerait du premier stade de l'évolution qui a permis de passer du texte africain au texte européen. Les citations de Tertullien n'entrent pas en considération, l'Auteur estimant qu'il traduit directement du grec, sans utiliser un texte déterminé de la *Vetus Latina.* Ce principe me semble contestable. Mais dans l'ensemble, le travail est bien mené et l'on souhaite qu'il puisse être étendu progressivement à l'ensemble de la *Vetus Latina.*

[M.-E. B.]

Apocalypse. — *L'interprétation du chap. XII de l'Apocalypse* (la Femme qui enfante dans la douleur) a donné lieu ces dernières années à bien des controverses. A son tour, un jeune savant polonais s'est attaché à éclaircir l'énigme (1). Son ouvrage (écrit en polonais, mais avec résumé en français et en anglais) se divise en trois parties. Dans la première, il examine les témoignages de la tradition et montre qu'elle ne présente aucune unanimité. La seconde partie est consacrée d'abord à l'examen du texte lui-même, qui n'offre que des variantes de détail, puis à l'étude des sources de la pensée johannique : l'apocalyptique juive avant tout, mais aussi dans une certaine mesure des éléments venus des religions orientales. La dernière partie, la plus importante, étudie d'abord la matière philologique du chap. XII de l'Apocalypse, puis la symbolique doctrinale mise en œuvre, enfin la signification théologique de la description. Comme conclusion, l'Auteur affirme que la vision de la Femme qui enfante dans la douleur « peut être interprétée seulement et exclusivement dans le sens de l'Église comme communauté des fidèles » (p. 177). Bien entendu, les accommodations surtout liturgiques du texte restent parfaitement licites. Ne connaissant pas la langue polonaise, je ne puis juger du bien-fondé des arguments mis en œuvre. Je me bornerai donc à dire mon accord quant aux résultats obtenus.

[M.-E. B.]

Théologie biblique. — Commencée sous la direction du regretté L. Koehler, l'importante étude de P. Reymond sur *l'eau, sa vie et sa signification dans l'A.T.* (2) met en œuvre un abondant matériel, comme en témoignent les index des termes hébraïques et des citations bibliques qui achèvent le volume. Les phénomènes

(1) Ks. Dr. Ludwik Stefaniak, C.M., *Interpretacja 12 Rozdzialu Apokalipsy św. Jana. w świetle historii egzegezy.* In-8° de 190 pp. Poznan, Pallotinum, 1957. — Prix : 45 zł.

(2) P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament* (Vetus Testamentum, Supplément, VI). In-8° de xvi-282 pp. Leiden, E. J. Brill, 1958.

météorologiques (grêle, rosée, neige, gelée, nuages, pluie), les eaux terrestres (torrents, crues et inondations, fleuves, toponymes), l'utilisation de l'eau par l'homme (irrigation, points d'eau, métiers, etc.), la mer dans la Bible, autant de thèmes qui sont ici développés, en relation avec le domaine religieux. La maîtrise de Dieu sur les eaux et l'océan, l'usage magique et superstitieux de l'eau et son emploi dans la liturgie, les relations entre l'eau et le séjour des morts, la source d'eau vive du temple de Jérusalem, constituent les principaux sujets d'intérêt pour le bibliste. L'aspect technique (hydrographie, météorologie) est aussi traité avec compétence. Une foule de textes est passée en revue et examinée à la lumière de la philologie et de la critique modernes. L'auteur se montre très réservé en fait de comparaisons avec les littératures extra-bibliques, quand il s'agit de mythologie et il n'hésite pas à combattre les exagérations et les pseudo-rapprochements (comme avec le mythe babylonien de Tiamat); mais il admet certaines allusions au mythe cananéen du dragon. Le sujet traité étant immense, il n'est pas étonnant que plusieurs textes aient été laissés de côté. Ainsi, le « torrent » du *Ps.* CX, 7 ou celui, parallèle, du *Ps.* XXXVI, 9; l'ambiguïté signalée par l'auteur ne disparaît-elle pas si on rapproche ces textes du thème du « torrent » symbolique d'Ézéchiel? C'est aussi le cas pour *Ps.*, XLVI, 5; la nouvelle Sion sera un nouveau paradis, avec une source de vie. Ne faut-il pas donner un sens figuré à *mâqôr* dans *Ps.*, LXVIII, 27 : « C'est Yahvé depuis l'origine d'Israël » (cf. *Eccli.*, X, 13)? On aurait aimé savoir comment l'auteur interprète *Ps.* LXXXIV, 7. L'expression de *II Mac.*, VII, 28, « ciel et terre », ne veut-elle pas signifier « l'univers », comme dans *Gen.* I, 1? Il ne s'agit pas seulement des astres et des objets terrestres (p. 176). Le parallélisme entre le *Ps.* XXXIII, 7 et *Job*, XXXVIII, 37, suffit-il à établir qu'il s'agit dans le psaume du *tehom* supérieur et non inférieur? Le mot hébreu *'ed* équivaut à l'akkadien *edû*, qui est un emprunt au sumérien *ID*, transcrit par un idéogramme spécial qui sert de déterminatif aux noms de fleuves (cf. p. 169). Un *ṣinnôr* a été découvert récemment à Gabaon (cf. p. 155). A propos des rites superstitieux pour amener la pluie, on pourrait rappeler le sacrifice du coq au mont des Oliviers (cf. *RB.*, 1924, pp. 574-582). La transcription de *baqbuq*, p. 150, est fautive; p. 161, la note 4, à la dernière ligne, est absente du bas de la page. Dans une réédition, c'est la partie théologique concernant la symbolique de la source et du fleuve paradisiaques qui méritera un plus ample développement, en relation avec la symbolique johannique de la grâce et du salut. (Page 271, dernier mot, lire *tlg.*)

[R. TOURNAY]

Les différents chapitres du livre du P. Dubarle sur *le péché originel* ont d'abord été publiés dans diverses revues; ils paraissent maintenant, avec d'infimes modifications, dans l'ensemble prévu dès leur rédaction (1). Les lecteurs de la *Revue Biblique* ont déjà pu apprécier les développements progressifs, mais prudemment nuancés, de l'Auteur sur le péché originel dans la Genèse (*RB.*, 1956, pp. 321-345; 1957, pp. 5-34). Les conclusions du chapitre suivant (Le péché originel dans les livres sapientiaux; cf. *Revue Thomiste*, 1956, pp. 597-619) sont assez négatives : même le livre de la Sagesse « ne connaît pas la doctrine du péché originel, ni même celle de la mort, peine héréditaire du premier péché.

(1) A.-M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture* (Lectio Divina, 20). In-8° de 202 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1958. — Prix : 750 fr.

Nulle part n'y apparaît l'affirmation d'une déchéance universelle, de quelque nature qu'elle soit » (p. 97). Seul, Ben-Sirah fait une allusion fugitive à une déchéance originelle, dans la satire qu'il écrit sur la femme méchante (xxv, 24). Les Sages se contentent d'expliquer le mal comme étant la peine des fautes commises par l'individu ou par ses ascendants immédiats. — Jésus lui-même n'a pas systématisé d'enseignement sur le péché originel. On trouve cependant dans les évangiles « des suggestions riches de substance » (p. 105; cf. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1955, pp. 603-614). Les remarques sur les Synoptiques (spécialement sur *Mt.*, xix, 8) sont justes. Je trouve celles sur saint Jean un peu forcées. En *Jo.*, iii, 5, le texte veut dire seulement que l'homme, étant « chair » par nature, donc périssable et terrestre, a besoin de recevoir un élément venu d'en haut (cf. iii, 3), l'Esprit, pour pouvoir entrer dans le Royaume céleste; cf. le principe énoncé au v. 13, qui a une portée universelle : « Nul ne monte au ciel (parfait gnomique, à sens universel, comme souvent dans saint Jean) sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme. » Par ailleurs, l'affirmation que le Diable est « homicide dès l'origine » (*Jo.*, viii, 44) se réfère-t-elle au fait que nos premiers parents furent « condamnés » à mort en suite du péché commis sur l'instigation de Satan? L'allusion n'est-elle pas plutôt directement au meurtre d'Abel par Caïn, comme le suggèrent le parallèle de *I Jo.*, iii, 12-15 et le fait qu'ici Jésus conduit une polémique contre les Juifs qui, voulant le mettre à mort, agissent ainsi sous l'influence de leur père le Diable? — « Paul a été pour la pensée chrétienne le grand docteur du péché originel » (p. 121; cf. *RSPT.*, 1956, pp. 213-254). On serait déçu toutefois si l'on s'attendait à trouver chez lui, même dans *Rom.*, v, 12 ss., un enseignement systématique sur ce thème. Il insiste plutôt sur tel ou tel aspect de notre condition humaine, selon les occasions, en forçant au besoin les traits, ce qui déforme quelque peu les perspectives. En *Rom.*, i, 19-32, il envisage surtout la culpabilité actuelle des hommes, pleinement volontaire. En *Rom.*, v, 12-21, il affirme l'influence universelle du péché d'Adam, qui provoque la mort, même s'il n'y a pas de responsabilité personnelle de la part des délinquants (avant Moïse par exemple). On notera spécialement l'interprétation du v. 12 : « Tous ont péché. » Il ne faut pas opposer absolument, dans ce texte, péché d'Adam et péchés personnels : il s'agit des péchés personnels, mais commis sous l'effet du péché d'Adam qui a détruit l'équilibre originel de la nature humaine (p. 130). « Tous ont péché, manifestant par leur conduite qu'ils étaient sous la domination du péché entré dans le monde par un seul » (p. 141). — Le dernier chapitre montre que la doctrine du péché originel ne contredit pas celle de la justice de Dieu (cf. *Scripture*, 1957, pp. 97-108). On appréciera spécialement la façon dont l'Auteur souligne que, selon les conceptions bibliques, le mal dont souffre le monde n'est pas toujours une conséquence du péché; il peut être aussi une « épreuve » par laquelle Dieu veut éduquer ses créatures, spécialement celle qu'il aime le plus. — Ce livre, certes difficile à lire (mais la pensée paulinienne est complexe et ne saurait être exposée trop simplement), apporte d'utiles mises au point sur un sujet qui a fait couler beaucoup d'encre ces dernières années. La doctrine biblique du péché originel n'y est pas édulcorée.

[M.-E. B.]

Le Père S. Lyonnet vient de publier une partie du cours qu'il a donné à l'Institut Biblique Pontifical sur la théologie du péché et de la rédemption. Le premier fascicule concerne *la théologie du péché* (1); le second traitera de la théologie de la rédemption. Grâce à des analyses très précises, toujours fondées sur les textes bibliques, le P. Lyonnet étudie d'abord la notion de péché telle qu'elle ressort du récit de *Gen.*, III : une attitude intérieure de l'homme qui, par orgueil, refuse de se soumettre à la loi divine. Dans le reste de l'A. T., le péché apparaît toujours comme une offense contre Dieu, mais aussi comme un mal inhérent à l'homme, qui ne peut disparaître que par un changement intérieur de l'homme. Dans les évangiles synoptiques, la théologie du péché est peu développée; le Père Lyonnet en souligne un des aspects principaux : le péché n'est pas seulement une réalité extrinsèque à l'homme telle que Dieu pourrait la faire disparaître en pardonnant; elle est une véritable servitude de l'homme par rapport au Diable. Ce thème, amorcé seulement dans les Synoptiques, sera développé surtout par saint Jean dans son évangile et sa première épître, comme le montre très justement le P. Lyonnet. Dans saint Paul enfin, le péché apparaît surtout comme une tyrannie qui, de l'intérieur, s'exerce sur l'homme et l'entraîne à la révolte contre Dieu. Tout ceci est excellent et parfaitement démontré au moyen des textes les plus apodictiques. Mais pourquoi avoir délibérément omis de parler de la catéchèse primitive telle qu'elle est rapportée dans les Actes et aussi, je le crois, dans la *Prima Petri?* Il me semble aussi qu'il eût été nécessaire de mieux souligner combien la notion johannique du péché commis sous l'influence du Diable était profondément enracinée dans la théologie qui se dégage du récit de *Gen.*, III.

[M.-E. B.]

Dans une très bonne thèse, passée devant la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, en Suisse, L. R. Stachowiak analyse *le concept de* χρηστότης dans l'A. T. d'abord, puis dans le judaïsme et le grec profane, enfin et surtout (c'était le but de sa thèse) dans le N. T. : évangiles synoptiques et littérature paulinienne (2). Dans l'A. T., la χρηστότης se rattache étroitement à l'amour, son extension allant de la miséricorde à la justice. D'autre part, elle apparaît en étroite relation avec le thème de l'Alliance. Dans le N. T., la perspective reste fondamentalement la même que dans l'A. T.; le concept de χρηστότης demeure lié au thème de l'Alliance et du salut de l'homme par Dieu. Mais son origine fondamentale apparaît mieux mise en lumière, à savoir l'amour paternel de Dieu pour les hommes. Le texte le plus caractéristique à cet égard est *Lc.*, VI, 35, dans lequel on reconnaît la libéralité et la magnanimité de la bonté de Dieu, qui s'étend jusque sur les impies, thème absent de l'A. T. D'autre part, la « bonté » est aussi une qualité humaine, qui procède de la bonté même de Dieu : les chrétiens doivent agir à l'imitation de Dieu, qui est « bon » pour tous. Ce thème, déjà apparent dans les Synoptiques, sera fortement mis en lumière par saint Paul, spécialement en *Eph.*, IV, 32 et *Col.*, III, 12. C'est Paul aussi qui souligne le mieux l'aspect actif, dynami-

(1) Stanislas Lyonnet, S.J., *De peccato et redemptione.* I. *De notione peccati.* (Theologia Biblica Novi Testamenti). In-8° de 92 pp. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1957. — Prix : 500 lires; 0,85 dol.

(2) Lech Remigius Stachowiak, *Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart* (Studia Friburgensia, neue Folge, 17). In-8° de XX-137 pp. Fribourg en Suisse, Universitätsverlag, 1957. — Prix : 14,50 fr. s.; 14 DM.

que, « bienfaisant », de la χρηστότης, qui s'apparente en cela à l'ἀγάπη. — L'étude d'un concept particulier dans la Bible est toujours intéressante, lorsqu'elle est menée avec précision, clarté, compétence, comme c'est le cas ici. Sans être révolutionnaire, la thèse de S. précise heureusement les nuances d'un thème dont on s'était contenté jusqu'ici de noter le sens général. Deux points méritent cependant d'être signalés. Tout d'abord, S. s'obstine à faire remonter les nuances de la χρηστότης à l'enseignement même du Christ (cf. pp. 56 et 60); or le Christ a enseigné en araméen, non en grec, et il ne semble pas qu'il ait eu à sa disposition un terme spécial correspondant aux nuances du grec. Parmi les divers mots signifiant la « bonté », l'utilisation spéciale de χρηστότης remonte donc aux milieux hellénistes connus de *Lc.* ou de *Mt. gr.* D'autre part S. n'a pas jugé opportun de tenir compte de la chronologie des épîtres pauliniennes (p. 63). Il me semble cependant que, pour ce qui est de la χρηστότης comme qualité inhérente à Dieu, il eût été bon de souligner la différence des points de vue entre l'épître aux Romains (II, 3-5; XI, 22), avec sa polémique antijuive, et les épîtres aux Éphésiens (II, 7) et à Tite (III, 4), à saveur fortement liturgique et les plus suspectes des épîtres pauliniennes au point de vue de l'authenticité (au moins en ce qui concerne le rédacteur définitif). Or dans ces deux dernières épîtres, le concept de χρηστότης est lié à celui de « manifestation »; peut-être ce fait aurait-il mérité d'être approfondi, en liaison avec une étude du thème « caché-manifesté », si caractéristique de certains écrits du N. T.

[M.-E. B.]

Mme S. de Diétrich, bien connue déjà par ses introductions bibliques, traite aujourd'hui du thème de la *liberté* (1). Depuis Adam qui perd la sienne en voulant l'exercer contre Dieu, elle passe en revue Abraham et les prophètes qui furent les hommes libres de leur temps, ainsi que les deux délivrances, d'Égypte d'abord et de Babylone ensuite, qui furent le symbole et la préparation d'une libération plus complète. On arrive ainsi à Jésus qui fut le parfait obéissant à Dieu et l'homme parfaitement libre et parfaitement libérateur. Chacun des chapitres est précédé d'une liste des principaux passages bibliques, à laquelle s'ajoute dans le cours du texte une multitude de références. Un tel livre peut donc fournir un excellent plan d'étude ou d'enseignement.

Quelques passages typiquement protestants ne permettent pourtant pas à un catholique responsable de le confier à des mains maladroites.

Je remarque, non sans amusement, que l'introduction se fait sur une démarche typique de la pensée grecque : passage de la liberté populaire à la liberté intérieure et personnelle. Quoi qu'on en veuille, nous sommes si imprégnés d'hellénisme qu'il est impossible de s'adresser au public sans se référer à ses catégories; d'ailleurs bien des passages du N. T. nous en donnent déjà l'exemple. Dans le cas présent, l'inconvénient est peut-être que le thème de la liberté du peuple, en tant que tel, n'est pas traité suivant son importance objective dans les textes ni suivant l'importance que devrait avoir pour nous la question de la liberté de l'Église.

[M. Du Buit.]

(1) S. de Diétrich, *Hommes libres.* — In-12 de 121 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957. — Prix : 3,50 fr. suisses.

Voici un ouvrage posthume d'A. Fridrichsen (1). Il n'en a guère publié de son vivant. Le plus gros, pour ne pas dire le seul, était sa thèse de Strasbourg (2). D'autres, projetés ou même annoncés, n'ont jamais vu le jour. Ce qui n'a pas réduit l'influence profonde de Fridrichsen à Upsal et en Suède, ni son prestige à l'étranger, dus surtout aux qualités de son enseignement, à son art de stimuler ou d'éditer les travaux des autres, lui-même n'écrivant qu'une foule de menus articles et essais dispersés de toutes parts.

Le gros recueil publié aujourd'hui sous un titre qu'on peut tenter de traduire *Le champ aux quatre emblavures* (3) contient les notices écrites par lui sur les textes évangéliques utilisés à la grand'messe par l'Église suédoise. On sait que cette Église possède un triple cycle annuel de lectures, en sorte qu'on y prêche sur la presque totalité des évangiles; mais certains textes ont été expliqués par F. à deux et même trois reprises, d'autres jamais. Toutes ces notices ayant paru dans des revues ou bulletins destinés au clergé, on a accentué le but pastoral de cette nouvelle publication. Elle rassemble tout ce qui est resté, dans ce genre, de la main de F. (219 présentations de 148 textes), et a été complétée par des collaborateurs compétents, l'éditeur lui-même (3 contributions), H. Riesenfeld (3), et surtout B. Gärtner (25) et E. Beijer (28). Le tout a été rangé dans l'ordre de l'année liturgique, mais une table permet de retrouver les sections de chaque évangile (4).

Un tel commentaire est donc destiné d'abord à fournir aux prédicateurs les bases de leur homélie dominicale. Les dimensions inégales de ses éléments, leurs dates parfois éloignées, lui donnent une grande liberté d'allure. Il ne procède pas verset par verset, il cite très peu de grec, ne renvoie presque jamais à d'autres travaux. Il domine l'explication des détails et dégage le sens de l'épisode ou des paroles. La technique y est utilisée, souvent évoquée, mais toujours subordonnée à l'usage pastoral. Écrivant pour des prêtres, F. ne craint pas de supposer la foi au Christ et d'y faire appel. D'un bout à l'autre se retrouvent ses propres convictions, telles qu'il les a exprimées ailleurs plus à loisir, et qui précisément ont motivé son influence : le peuple de Dieu, le Fils de l'homme, l'eschatologie, la mission des apôtres (5). L'éditeur a du reste bien fait de reproduire en tête du volume (pp. 13-45) quatre articles qui éclairent toute la suite : la déclaration parue dans *Svensk Exegetisk Årsbok* I (1936) sous le titre *Exégèse réaliste*, et trois essais sur la prédication de la résurrection, de la Pentecôte, des paraboles.

Ce commentaire sera certainement, dans les pays nordiques, bien accueilli, lu et relu, utilisé de toutes manières. Grâce à la richesse de son contenu, que sert un style spontané, coloré, aussi peu doctoral que possible, il prolongera à souhait la

(1) Anton Fridrichsen, *Fyrahanda Sädesåker.* En kommentar till Evangeliebokens högmässotexter sammanställd och utgiven av Birger Gerhardsson. In-8° grand de 592 pp. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1958. — Prix : 27,50 cour. s.

(2) *Le problème du miracle dans le Christianisme primitif.* Paris-Strasbourg, 1924 : cf. *RB.*, 1927, pp. 446 s.

(3) « Quadruple », dans le titre, ne fait pas allusion aux quatre évangiles, mais aux quatre zones du champ dans la parabole de la semence : cf. pp. 173-183.

(4) On aurait pu y indiquer d'une initiale le nom des rédacteurs suppléants.

(5) Voir par ex. les comptes rendus de la *RB.*, 1941, p. 292; 1948, p. 446; 1951, p. 103; 1956, p. 148.

présence vivante du maître disparu en répandant avec son secours la parole évangélique (1).

[L.-M. Dewailly]

Nous avons reçu le second volume de la *Théologie morale* du P. Häring (2), il porte sur *la vie du chrétien en communion avec Dieu :* vertus théologales et vertu de religion (à laquelle se rattache tout ce qui touche aux sacrements, au culte en général, aux vœux, serments, prière, et à la sanctification du dimanche). Nous ne voulons pas redire ici tout le bien que nous avons pensé, à propos du premier volume (3), d'une excellente méthode de pensée et d'exposition qui tient la morale en contact étroit avec la Bible, la théologie, et la spiritualité, laisse au droit ou aux rubriques les détails qui leur reviennent, mais sait fort bien descendre dans les réalités concrètes de la vie. Ajoutons que les références bibliques, très nombreuses, sont bien données et généralement pertinentes (je relève pourtant une citation à faux, p. 111 : *I Pet.*, IV, 8 porte sur la charité envers le prochain, et non pas envers Dieu, et *Lc.*, VII, 47 est d'une interprétation plus difficile que ne le suppose le texte).

Il est pourtant dommage que le P. H. n'ait pas cherché l'équivalent biblique de cette vertu de religion qui lui fournit un intermédiaire pour sa mise en système. Ce n'est peut-être pas seulement affaire de beauté formelle du plan : je constate qu'il manque dans ce livre la description d'une attitude du fidèle devant son Dieu à laquelle les spirituels chrétiens ont toujours attaché beaucoup d'importance : l'humilité (où je crois reconnaître le résultat d'un discernement dans ce sentiment complexe qu'était la « crainte » de l'Ancien Testament). A lire ce beau livre, on oublierait un peu trop facilement qu'on est resté un pécheur...

Dans un autre ordre d'idées, je reprocherai à l'A. de n'avoir pas montré comment la foi personnelle en Dieu s'étend aux divers dogmes du christianisme, parce que chacun de ceux-ci dit quelque chose sur Dieu ; il en résulte que l'adhésion aux définitions de l'Église est présentée d'une façon plus extrinsèque qu'il n'était nécessaire.

Je ne pense donc pas que le livre du P. Häring puisse servir de manuel où tout serait dit et qu'il suffirait de bien comprendre. Mais la supériorité éclatante de sa méthode devrait le faire adopter comme l'un des ouvrages fondamentaux dans sa matière. J'y ajouterai la qualité de la traduction, où l'on ne sent nulle part l'original étranger, et la richesse des indications bibliographiques.

[M. Du B.]

Le livre de Lesslie Newbigin, sur *l'Église*, contient le texte des conférences Kerr qu'il a données au Trinity College de Glasgow durant le mois de novembre 1952 (4). Ce n'est pas un traité complet sur l'Église, mais la mise en lumière des

(1) Une parole désagréable à l'endroit de Rome (sur *Mt.* XVI, 13 s.), p. 393; par contre un regret au sujet de la Cène luthérienne (sur *Mt.*, XXVI, 17 s.), p. 259.

(2) Bernard Häring, C. SS. R., *La Loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïques.* T. II. *Théologie morale spéciale : la vie en communion avec Dieu.* — In-8° de 388 pp. Tournai, Desclée et Cie, 1958. — Prix : 1 140 fr. fr.

(3) *RB.*, 1957, p. 145 s.

(4) Lesslie Newbigin, évêque de Madura, *L'Église, Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit* (collection Taizé). In-12 de 204 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958. — Prix : 6 fr. s.

trois caractéristiques essentielles de la nature de l'Église : la foi, comme fondement de notre justification et de notre vie en Christ; les sacrements (baptême et eucharistie), comme moyens de notre incorporation au Christ et à son Église; l'Esprit enfin, comme « expérience » vécue par chaque chrétien. Ces trois caractéristiques sont essentielles, et il ne faut pas exagérer l'importance de l'une aux dépens des autres, comme le font trop souvent catholiques ou protestants soucieux de prouver qu'ils sont les seuls à constituer « l'Église ». On notera spécialement l'insistance de l'Auteur sur la nécessité des sacrements, parce qu'ils répondent parfaitement à la nature de l'homme, qui n'est pas esprit seulement, mais corps et esprit : les « signes sensibles » sont nécessaires parce que la nature de l'homme est composée d'esprit et de matière (p. 98). N. reconnaît aussi que la succession apostolique est, de soi, nécessaire à la vie de l'Église. Pas plus cependant, ajoute-t-il, que la sainteté, la rectitude de la foi ou la prédication évangélique du salut apporté par le Christ. En fait, toutes les grandes confessions chrétiennes (y compris le catholicisme) souffrent d'un manque et Dieu les a toutes « enfermées dans le péché »; aucune ne peut donc prétendre avoir, plus que les autres, droit à constituer la seule véritable Église. D'ailleurs, s'il y a eu rupture effective avec la succession apostolique, au moment du schisme, Dieu peut suppléer et pourvoir à ce « manque » dans son immense miséricorde (pp. 101 ss.). — Même les catholiques trouveront d'excellentes remarques dans ce petit livre écrit avec élégance, agréable à lire, indiquant une connaissance parfaite du Nouveau Testament. Je me demande cependant si, comme beaucoup de protestants, l'Auteur ne méconnaît pas la véritable doctrine du catholicisme concernant la justification par la foi et les rapports entre la foi et les œuvres.

[M.-E. B.]

Le livre de Marc Lods sur *les Confesseurs et les Martyrs* est le condensé et la mise au point d'une thèse de doctorat en théologie, soutenue à la Faculté libre de théologie protestante de Paris (1). Deux conclusions se dégagent de ce travail. Tout d'abord, les martyrs de l'Église primitive se situent dans la ligne du prophétisme ancien. Pour le montrer, L. souligne la vocation au martyre des anciens prophètes, puis il insiste sur les charismes (visions, paroles extatiques, miracles) qui ont accompagné souvent les passions des martyrs. On peut dire que, dans l'Église, les martyrs ont pris la succession des prophètes, disparus à la seconde génération chrétienne. Ces conclusions sont en partie justifiées, mais je me demande si le parallélisme n'est pas poussé trop loin; pp. 30 s. en particulier, peut-on mettre en comparaison la « conversation avec le Seigneur » des martyrs, et la fonction propre des premiers prophètes chrétiens, qui était d'expliquer la vie et la personne du Christ en fonction des textes de l'A. T. (p. 10)? La seconde conclusion de L. est très sujette à caution : c'est sous l'influence du culte des martyrs, que serait apparue dans l'Église et se serait développée la doctrine du salut par les œuvres bonnes. Au début, les martyrs ne voulaient que suivre le Christ, en reproduisant en eux sa passion et sa mort, de façon à obtenir le salut par ce nouveau baptême. Plus tard, on se figura que le martyr acquérait des mérites propres, valables pour lui et pour les autres, d'où le culte dont il fut

(1) Marc Lods, *Confesseurs et martyrs. Successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles* (Cahiers Théologiques, 41). In-8° de 84 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958. — Prix : 4,50 fr. s.

l'objet. Mais est-il vrai que les textes patristiques cités pp. 54-57, retirés de leur contexte, doivent s'interpréter au sens que la passion des martyrs a une valeur de rédemption, indépendamment de celle du Christ? J'en doute fort; et même dans l'affirmative, tel n'est certes pas l'enseignement de l'Église catholique sur le mérite! Mais on comprendra que je ne puisse discuter ici de cette question.

[M.-E. B.]

Nous sommes heureux de signaler ici qu'il vient de paraître une traduction française du petit livre de T. F. Torrance, Professeur à l'Université d'Edimbourg, sur *le Sacerdoce Royal.* C'est un tiré-à-part du vol. XII, n° 47, de la revue « Verbum Caro » (1). Les lecteurs de langue française seront heureux de pouvoir lire dans leur propre langue cette théologie biblique du ministère dans l'Église, dont nous avons par ailleurs déjà rendu compte avec éloges (cf. *RB.*, 1957, pp. 143 s.).

[M.-E. B.]

Sous le titre *La Mère de l'Unique Prêtre*, M. Jean Moreton, P.S.S., professeur d'Écriture Sainte au Grand Séminaire de Philosophie de Lyon, vient de publier une série de méditations destinées aux mères de prêtres (2). Ces méditations s'enracinent avant tout dans l'évangile, suivant l'ordre chronologique de la vie de Notre Dame. Le texte évangélique de chaque épisode est brièvement évoqué, accompagné des explications et des choix nécessaires; mais l'Auteur insiste surtout sur la portée psychologique, spirituelle, religieuse et théologique des événements de la vie de Marie. Ce petit livre, écrit avec beaucoup de simplicité et de piété mariale, pourra aider dans leur vie spirituelle, non seulement les nombreuses mères de prêtres qui désirent s'unir davantage au sacerdoce de leur fils, mais encore les prêtres eux-mêmes qui, comprenant mieux le lien de leur sacerdoce avec celui du Christ, sentiront grandir leur dévotion envers la Mère de l'Unique Prêtre.

[M.-E. B].

Qumrân. — La Revue a déjà fait l'éloge de l'ouvrage du P. J. Van der Ploeg sur les « Découvertes dans le Désert de Juda » (*RB.*, 1957, p. 630 s.). Nous sommes heureux de signaler qu'il vient d'en paraître une édition anglaise (3). La traduction, claire et élégante, se lit avec agrément. La présentation typographique est nettement supérieure à celle de l'édition hollandaise. Plus aérée, sur un meilleur papier, elle est illustrée de quatorze bons clichés et du plan de Kh. Qumrân dessiné par le P. Coüasnon (*RB.*, oct. 1956). On ne peut que se réjouir de voir ainsi rendu accessible à un plus large public cet excellent ouvrage qui se recommande par la solidité de son information et l'équilibre de ses jugements.

[P. B.]

(1) Thomas F. Torrance, *Le Sacerdoce Royal.* Traduction de Gérard Huni, Frère de Taizé (Verbum Caro). In-8° de 100 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958. — Prix : 300 fr. fr.

(2) Jean Moreton, P. S. S., *La Mère de l'Unique Prêtre.* In-12 de 132 pp. Paris-Lyon, Emmanuel Vitte, 1958. — Prix : 540 fr.

(3) J. Van der Ploeg, o.p. *The Excavations at Qumran. A Survey of the Judaean Brotherhood and its Ideas.* Translated by Kevin Smyth, s.j. In-12 de 233 pp. avec 1 plan et 8 planches de photographies. London, Longmans, Green et Co., 1957. — Prix : 16 sh. 6 d.

A. S. Van der Woude a choisi *les Conceptions messianiques de la Communauté de Qumrân* comme sujet d'une thèse de doctorat en théologie présentée à l'Université de Groningen (1). Un premier chapitre, qui occupe les deux tiers du volume (pp. 7-189), examine avec soin tous les textes utiles, non seulement ceux qui contiennent le terme « messie », mais encore ceux qui ont, ou qui passent pour avoir, une portée messianique (2). Pour chacun de ces textes une traduction est donnée, suivie de notes justificatives, puis d'un commentaire. Les opinions déjà émises sont discutées minutieusement. Van der Woude refuse, par exemple, de voir avec Brownlee le Messie souffrant en 1QS IV, 20 s., ou l'incarnation d'un ange en 1QM XVII 5b-9; il n'accepte pas davantage de trouver avec Dupont-Sommer le Messie souffrant et sa Mère en 1QH III, 5-18, et lui conteste que le « Maître de Justice » de 1QpHab soit identifié à un Messie rédempteur. De l'examen diligent de tous ces textes se dégagent en effet trois personnages : les deux Messies, d'Aaron et d'Israël, qui viendront à l'ère eschatologique, et le Prophète qui est déjà venu en la personne du fondateur, ou mieux animateur, de la Communauté. Celui-ci est appelé souvent « Maître de Justice », mais ce titre, de même que celui de « chercheur de la Loi », est aussi appliqué au Messie aaronide à venir, ce qui a donné l'illusion que le personnage historique reviendrait à titre de personnage eschatologique. En fait, ce prêtre est venu vingt ans après la fondation de la Secte, et a enseigné les voies de Dieu d'une manière qui l'a fait reconnaître comme le Prophète annoncé par Moïse (*Deut.*, XVIII, 15 ss.). Nouveau Moïse, il a entraîné ses fidèles au « Désert » de Qumrân (désigné métaphoriquement par « Damas ») et il y a fondé la « Nouvelle Alliance » (3). Il a subi de la part de ses adversaires des persécutions qu'il considère, pour lui et les siens, comme les douleurs de l'enfantement messianique, sans pour autant prétendre au rôle de Messie. Il n'est point question de sa résurrection. Il est bien distinct des deux Messies eschatologiques, dont il aura été seulement le précurseur. Ceux-ci n'ont d'ailleurs eux-mêmes rien de divin : ils sont les chefs respectifs du vrai sacerdoce et de la vraie royauté, le Messie d'Aaron étant le grand prêtre, nouvel Élie, supérieur au Messie d'Israël, rejeton de David et prince temporel.

Van der Woude retrouve dans les *Testaments des XII Patriarches* (ch. II) la même doctrine des deux Messies, avec la supériorité de celui de Lévi sur celui de Juda. Pour cette raison et pour d'autres, il reconnaît à cet écrit une origine juive, plus précisément qumrânienne, et refuse d'y voir une composition judéo-chrétienne comme le voudrait De Jonge. La supériorité du Messie sacerdotal sur le Messie politique est en effet l'élément spécifique du messianisme de Qumrân. Van der Woude le montre dans un troisième et dernier chapitre, où il situe cette doctrine dans l'ensemble du judaïsme et esquisse les circonstances historiques qui lui ont donné naissance. L'attente de Deux Messies n'a en elle-même rien de

(1) A. S. Van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*. In-8° de 276 pp. Assen, Van Gorcum Co., 1957. — Prix : fl. 17,50.

(2) Voici ces textes selon l'ordre de l'enquête : CDC II 2-13; V 15-VI 3; XII 22-XIII 2; XIV 18-22; XIX 32-XX 1 (VIII 18 ss.); VII 9-VIII 2 et XIX 5-14; VI 2-11a; 1 QS IX 9b-11; IV 18b-21a; 1QSa II 11b-22; 1QSb I 21-III 21; V 1-19; V 20-29; 1QM XI 4b-9a; II 1-4; XIII 1-2a; XV 4-8a; XVI 11-14; XVIII 3-6; XIX 9-13; V 1-2; XII 7-13a; XVII 5b-9; 1QH III 5-18; 1QpHab V 1-6a; IX 8-12a; VIII 1-3a; VIII 13-IX 2; XI 2b-8; petits fragments de 1Q; 1QIs^a 52,14 et autres passages; les textes messianiques déjà publiés de 4Q.

(3) 1QS attend encore le Prophète (IX 11) et ne parle pas de la « Nouvelle » Alliance, tandis que 1QpHab et CDC parlent de celle-ci et du « Maître de Justice » sans plus mentionner l'attente du Prophète. Van der Woude estime dès lors 1QS antérieur à 1QpHab et à CDC.

nouveau; on la trouve déjà ébauchée chez Ézéchiel et Zacharie. L'A. T. donne le titre de « messie » (non eschatologique) au roi, au grand prêtre, et même au prophète. Après l'Exil ce triple usage du terme se maintient, et cette fois sur le plan eschatologique. Le restreindre comme Mowinckel au seul Roi eschatologique, c'est n'écouter que la tradition du judaïsme orthodoxe à partir du 1er s. de notre ère; là en effet on n'attendait que le Roi-Messie, qu'on appelait pour cette raison « le » Messie. Mais auparavant, dans les cercles deutéronomistes que représentent les traditions nord-israélites, la tradition samaritaine, et quelques passages du N. T., on attendait un Messie-Prophète; dans les cercles sadoqites (Ézéchiel, Zacharie, Qumrân) on attendait un Messie-Grand Prêtre. Moïse et Élie ont parfois joué le rôle de tels Messies, et c'est le messianisme royal de l'orthodoxie ultérieure qui les a rabaissés au rang de précurseurs. Pour en revenir à la Communauté de Qumrân, elle combine l'attente d'un Messie-Prince avec celle d'un Messie-Grand Prêtre, mais en prenant grand soin de réserver à ce dernier la préséance et la supériorité en tout, même à la guerre. Cette réaction caractéristique de la Secte permet à Van der Woude de conjecturer son origine historique. Il doit s'agir de Sadducéens qui, après s'être opposés à l'hellénisme d'Antiochus Épiphane et des princes Maccabées, se sont particulièrement choqués de voir Jonathan, ce prêtre de village, revêtir le souverain pontificat et cumuler cette dignité spirituelle avec le pouvoir politique. Jonathan étant devenu grand prêtre en 153 av. J.-C., la sécession des protestataires a dû se produire vers 150. De fait, c'est à ce moment de son histoire que Josèphe parle des différentes sectes juives. Vingt ans plus tard, soit aux environs de 130, le « Maître de Justice » détache ses fidèles du service du Temple et les entraîne au Désert où ils attendront dans la ferveur une ère eschatologique qui verra le retour à l'ordre par l'avènement d'un Messie-Grand Prêtre supérieur au Messie Roi. Le nom de ce Maître de Justice est inconnu, mais le Prêtre Impie doit être Alexandre Jannée. Quant à l'Homme de mensonge, il peut être Shimon ben Shetach qui, ramenant sur le parti pharisien les faveurs de sa sœur (?) la reine Alexandra, détourna de Qumrân un certain nombre de pharisiens qui s'y étaient momentanément ralliés et détermina par là dans la secte une grave crise dont les écrits retrouvés nous ont conservé les échos.

Telles sont, dans leurs grandes lignes, les conclusions de cette étude. Les identifications historiques, forcément conjecturales, sont d'ailleurs secondaires par rapport à la reconstruction doctrinale; et celle-ci dépend à son tour des analyses de textes qui représentent l'apport le plus substantiel de l'ouvrage. Menées avec beaucoup de soin, de compétence philologique et d'information bibliographique, ces analyses se recommandent par leur équilibre et leur clarté. Grâce à elles et aux conclusions qu'elles autorisent, l'ouvrage de Van der Woude est une monographie excellente et importante.

[P. B.]

Archéologie Palestinienne. — Miss D. Garrod a présenté devant la British Academy une remarquable synthèse du *Mésolithique de Palestine* (1), proprement de sa culture la plus importante, le *Natoufien*, qu'elle fut la première à reconnaître

(1) Dorothy A.E. Garrod, *The Natufian Culture: The Life and Economy of a Mesolithic People in the Near East* (Albert Beckitt Archaeological Lecture, British Academy, 1957). In-8° de 17 pp. et IX pl. (Extrait des *Proceedings of the British Academy*, XLIII). Publié pour la British Academy par l'Oxford University Press, 1958. — Prix : 5 shil.

en 1928. Elle utilise les découvertes faites depuis cette date jusqu'aux fouilles récentes de ʿAïn Mellaḥa, conduites par J. Perrot au nom du Service des Antiquités d'Israël (1). Elle décrit l'apparition subite de cette culture probablement indigène, son développement brillant, avec les débuts d'un art véritable, de la construction, de l'agriculture, de la domestication des animaux. Ces derniers traits annoncent le Néolithique qui, dans le temps, suit immédiatement le Natoufien mais qui n'en descend pas et marque l'ouverture d'un nouveau stage humain; il est notable que le Natoufien ne se rencontre à la base d'aucun Tell palestinien (2). Une fois de plus, Miss Garrod remarque que les termes de Mésolithique et de Néolithique, tels qu'on les définit en Europe, ne sont pas correctement applicables dans le Proche-Orient, où la civilisation a évolué autrement : le Néolithique européen voit l'apparition simultanée de la poterie, de l'agriculture et de la domestication des animaux, mais Miss Kenyon a trouvé à Jéricho un « Néolithique pré-poterie » et Miss Garrod remarque qu'on pourrait appeler le Natoufien un « Mésolithique avec agriculture ». Nous aurions besoin d'un système qui exprime les différents stages du développement humain sans les implications chronologiques de l'ancienne nomenclature.

[R. de Vaux]

Avec deux volumes (texte et planches) sur l'*Époque du Bronze*, Miss O. Tufnell achève la publication des *fouilles de Tell ed-Duweir = Lakish* (3). Pour cela, Miss Tufnell s'est assuré la collaboration de nombreux spécialistes, qui ont étudié les scarabées, les cylindres, les silex, les restes osseux, etc... On retiendra en particulier la contribution de D. Diringer, qui a résumé et jugé les discussions concernant les inscriptions cananéennes déjà publiées (l'aiguière et les bols). Mais la responsabilité et l'honneur de tout l'ouvrage reviennent à Miss Tufnell, qui en a écrit la plus grande partie.

Interrompus peu après la mort tragique de J. L. Starkey en 1938, les travaux n'ont pas atteint les couches du Bronze sur le Tell lui-même, et cela explique qu'il n'y ait dans ce livre rien sur l'architecture; mais l'exploration des alentours du Tell, une tranchée profonde ouverte à l'angle Nord-Est, de nombreuses tombes et le Temple du Fossé, déjà publié *(Lakish II)*, ont fourni un abondant matériel qui permet de retracer l'évolution du site. Les premiers occupants s'installèrent à l'époque chalcolithique dans les grottes de l'échine rocheuse située au Nord-Ouest du Tell. A l'Ancien Bronze, l'habitat se transporta sur le Tell lui-même et les grottes furent utilisées comme tombes, mais ce n'est qu'à l'Ancien Bronze II que la ville se développa vraiment. La période intermédiaire entre l'Ancien et le Moyen Bronze marque, comme ailleurs en Palestine, une régression de la civilisation urbaine;

(1) Miss Garrod ne connaissait encore ces fouilles que par le bref rapport fourni par le Service des Antiquités d'Israël à la Chronique Archéologique de la *Revue Biblique*, LXII, 1957, pp. 251-252. On trouvera plus de détails, avec des photographies et des plans, dans J. Perrot, *Le Mésolithique de Palestine et les récentes découvertes à Eynan (Ain Mellaha)*, dans *The Holy Land. New Light on the Prehistory and Early History of Israel*, double fascicule d'*Antiquity and Survival*, II, 2/3, 1957 (paru en 1958), La Haye et Jérusalem.

(2) Cette affirmation doit être nuancée par la découverte récente à Jéricho d'une installation qui, de l'avis de Miss Garrod elle-même, est sûrement mésolithique, bien qu'elle ne soit pas du Natoufien caractérisé, cf. *RB.*, LXV, 1958, pp. 405-406.

(3) O. Tufnell, *Lachish IV (Tell ed-Duweir). The Bronze Age.* Deux volumes grand in-4° de 349 pp. et 96 pl. Publié pour le Wellcome Trust par l'Oxford University Press, Londres, 1958. — Prix : 8 Guinées.

Miss Tufnell appelle cette période celle de la « Caliciform Culture », terme peu heureux, car il masque la diversité de cette époque fluente et il suggère des rapports avec la Syrie et, plus loin, avec l'Europe qui sont hypothétiques et qui, en tout cas, ne sont qu'une composante d'un ensemble complexe. La vie urbaine reprend au Moyen Bronze, dont le début est d'ailleurs mal attesté.

Le seul guide pour établir la suite des occupations du Tell pendant toute l'époque du Bronze est la tranchée du Nord-Est, cf. pp. 51-59 et pl. 96. Elle est malheureusement insuffisante pour ce propos. Elle a 40 pieds de profondeur, du roc à la surface moderne, mais les 12 premiers pieds à partir du roc, qui contiennent de la céramique de l'Ancien Bronze, ne présentent aucune stratigraphie claire et il semble qu'on soit à l'extérieur de la ville de cette époque. Au-dessus de ces couches, la tranchée a traversé 11 pieds d'un remblai qui constitue le glacis du Moyen Bronze, fait d'un coup avec probablement une réparation au sommet. Cela ne donne encore aucune stratigraphie et permet seulement de dater approximativement ce rempart et le temps de son usage. Il aurait été construit aussi tard que 1700 av. J.-C. et aurait servi moins d'un siècle. Au-dessus du glacis, on distingue trois niveaux du Récent Bronze, qui sont mis en correspondance avec les trois états du Temple du Fossé.

Faute d'une bonne stratigraphie, Miss Tufnell a été contrainte de recourir à la comparaison avec d'autres sites plus favorisés pour classer le matériel provenant des grottes, des tombes et de la tranchée. Elle a fait ce travail avec un soin minutieux. L'élément essentiel est évidemment la poterie à laquelle sont consacrés le tiers du volume et le plus grand nombre des planches. Les vases sont classés par types, dont la description est suivie d'une liste de comparaisons possibles avec les autres sites de la Palestine, de la Syrie et de plus loin encore. Ce répertoire est précieux mais il devra être utilisé avec précaution et chaque comparaison invoquée devra être vérifiée. Miss Tufnell est peut-être trop confiante dans les dates données à tel type par les fouilleurs qui l'ont rencontré sur leur chantier. Ces dates sont souvent différentes et l'exposé de Miss Tufnell trahit parfois un certain désarroi. Avant ces comparaisons, certes nécessaires, on eût aimé avoir une présentation de la céramique de Tell ed-Duweir pour elle-même, par groupes de même provenance ou de même niveau. Sans doute cela est fait en gros dans l'étude de la tranchée et dans celle des grottes et tombes, ainsi que dans une partie des planches, mais l'utilisation efficace de l'ouvrage demande qu'on aille d'une page à l'autre à travers le volume, et l'on s'y perd. Il est question du loc. 1535 en 20 endroits, de l'atelier de potier 4034 en 12 endroits (sans compter les planches).

Mais ce défaut est dû moins à l'auteur du livre qu'à la nature de la fouille qui n'a atteint nulle part des niveaux consistants d'occupation. Il faut souhaiter qu'un jour le travail soit repris sur le Tell, à l'intérieur des remparts, où ces niveaux doivent se trouver conservés. En attendant, on doit remercier Miss Tufnell du labeur et du soin qu'elle a pris pour présenter le matériel dont elle disposait et la féliciter d'avoir mené jusqu'à son terme la publication des fouilles de la Wellcome-Marston Expedition à Lakish.

[R. DE V.]

Un magnifique volume nous apporte le compte rendu de la première saison de fouille à Haṣor (1). On sait qu'une expédition intitulée *The James A. de Rothschild Expedition at Hazor* a commencé d'explorer ce site en 1955 sous la direction de Y. Yadin (2). L'organisation est non pas luxueuse — car tout y est utile — mais remarquablement efficace : des kilomètres de voie ferrée pour l'évacuation des déblais, un réseau téléphonique, une section administrative déchargeant les archéologues de tout souci non scientifique, plus de 100 ouvriers et un groupe de maîtrise de 38 membres, architectes, topographes, photographes, dessinateurs, restaurateurs, enregistreurs, assistants groupés autour de chefs qui ont fait leurs preuves, Y. Aharoni, Mrs. Ruth Amiran et J. Perrot pour cette première saison, tous soumis à un horaire de travail chargé à faire honte à beaucoup de fouilleurs, et Y. Yadin allant dans sa jeep d'un chantier à l'autre, voyant tout, dirigeant tout, menant cette campagne archéologique tambour battant comme une campagne militaire.

La décision de donner le plus vite possible un rapport complet sur chaque saison présente des avantages certains : les résultats de la fouille sont encore frais dans la pensée des fouilleurs, ils sont livrés à l'étude et à la discussion plus vite et avec plus de détail que ne pourrait faire une publication d'ensemble. De fait, la richesse des descriptions, plans et illustrations de ce volume met entre les mains du lecteur tous les éléments dont les fouilleurs ont disposé eux-mêmes pour tirer leurs conclusions, et les trouvailles sont présentées non pas selon des cadres théoriques mais d'après les régions fouillées, ce qui laisse à chaque groupe son aspect propre et ne préjuge pas de son rapport avec les groupes voisins. On ne peut rien souhaiter de plus objectif.

Il y a cependant des inconvénients. D'abord, cela coûte fort cher et bien peu d'expéditions auraient le personnel et les fonds nécessaires pour préparer et publier un gros volume après chacune de leurs campagnes. Ces frais seront en partie inutiles, car on ne pourra pas éviter beaucoup de répétitions, je pense aux objets qui se retrouveront les mêmes d'une saison à l'autre. Au point de vue de l'architecture, on présente des structures, des ensembles qui sont incomplets ou qui seront corrigés : ce volume a dû tenir compte des résultats de la seconde campagne pour établir la chronologie et les plans de la forteresse de la Région B (pp. 29 s., 45 s.) et pour décrire le sanctuaire de la Région C (pp. 84 s.); souvent ailleurs on renvoie, pour plus de détails, aux rapports des campagnes suivantes. Enfin, la stratigraphie est établie indépendamment pour chaque chantier, ce qui était nécessaire à ce premier stade du travail, mais la correspondance entre les différents chantiers, c'est-à-dire la stratigraphie générale du site ne peut être fixée que lorsque la fouille est plus avancée. Dans ce volume déjà, une corrélation est tentée d'après les résultats de la seconde campagne et l'on a, sur le Tell aux niveaux du Fer, le « General Stratum IV » qui égale le « Local Stratum 4 » dans

(1) Y. Yadin, Y. Aharoni, R. Amiran, T. Dothan, I. Dunayevsky. J. Perrot, *Hazor I. An Account of the First Season of Excavations*, 1955 (The James A. de Rothschild Expedition at Hazor). Grand in-4° de 160 pp. et CLXXXIV pl. Jérusalem, The Hebrew University, 1958. Distribué en Europe et dans le Commonwealth par l'Oxford University Press, Londres. — Une édition en hébreu a paru en même temps à Jérusalem.

(2) Cf. *RB.*, LXIV, 1957, pp. 247-251; LXV, 1958, 260-263. — Un exposé d'ensemble des résultats des trois premières campagnes, avec de nombreuses illustrations, a été publié à l'occasion d'une exposition ouverte au British Museum en mai-juin 1958: Y. Yadin, *Hazor, Excavation of à Bibliocal City*, The British Museum, 1958.

l'Area B et le « Local Stratum 1 » dans l'Area A; on a, dans la ville basse aux niveaux du Bronze, le « General Stratum VI » qui égale le « Local Stratum 4 » dans la sub-area D1, le « Local Stratum 2 » dans la sub-area D3, le « Local Stratum 3 » dans l'Area C. Sans doute, tout cela sera unifié — et encore une fois modifié — dans le volume de synthèse qu'on nous promet à la fin des fouilles, mais les volumes séparés — qui contiendront la documentation essentielle — continueront d'être utilisés avec leur nomenclature provisoire, et il faudra veiller à éviter les confusions.

Ces inconvénients étaient inévitables et on doit remercier les auteurs de les avoir négligés pour les avantages d'une publication rapide et complète. D'ailleurs cette publication est amplement justifiée par l'importance des résultats de cette seule première campagne. L'identification de Haṣor de la Bible avec Tell el-Qedaḥ/Tell Waqqâṣ au Sud-Ouest du lac Hûleh avait été établie par J. Garstang qui y fit quelques sondages en 1928. Le site comprend un Tell dominant une grande enceinte rectangulaire. La superficie totale est si grande qu'une fouille exhaustive demanderait un temps infini (Yadin compte qu'il faudrait 800 ans à son rythme de travail!) et l'on s'est contenté d'ouvrir plusieurs chantiers restreints sur le Tell et dans l'enclos. Celui-ci était considéré depuis les travaux de Garstang comme un camp fortifié qui n'était pas habité de manière permanente et qui avait servi de cantonnement à la charrerie des Hyksos. Les trois chantiers que Yadin y a ouverts ont démontré au contraire que tout cet espace était occupé par des constructions dont les plus anciennes, sur la terre vierge, remontent au Moyen Bronze et qui ont continué jusqu'à la fin du Récent Bronze, où cette « ville basse » fut abandonnée; les Israélites ne réoccupèrent que le Tell. Cette conclusion est certaine, mais il reste un problème que ce premier Rapport ne résout pas : les plus anciennes constructions sont de la dernière phase du Moyen Bronze, mais la date du rempart de terre n'est pas déterminée et on a des indices que les constructions se sont étendues progressivement. Le rempart n'est-il pas antérieur aux constructions et cet espace n'a-t-il pas été vraiment un « camp fortifié » avant de devenir une « ville basse »?

Dans cette région, la plus belle découverte fut celle d'un sanctuaire du Récent Bronze avec deux états successifs. Il contenait une statue de divinité, un orthostate de basalte avec un lion en relief et une série de stèles dont l'une est décorée de deux mains dressées sous un symbole divin : le disque dans le croissant. Comme on le note p. 89, ce motif des mains supines n'est pas attesté ailleurs à une aussi haute époque mais, en dehors des stèles puniques qui sont dûment signalées par les auteurs, il faut rappeler tous les monuments de l'époque gréco-romaine avec la représentation de deux mains paumes en avant (comme ici, semble-t-il), qui ont été spécialement étudiés par Fr. Cumont (1). Ce motif est fréquent en Syrie et Fr. Cumont juge probable son origine orientale, et sémitique. C'est un geste de prière, mais cet emblème se trouve surtout sur des monuments funéraires et le sens est précisé par des inscriptions : c'est un appel au Soleil, vengeur d'une mort injustement subie. Il est impossible de dire si la stèle de Haṣor avait déjà une signification analogue et l'emblème divin qu'elle porte indique une invocation à

(1) *Il sole vindice dei delitti (Memorie della Pontif. Accad. Romana di Archeologia*, ser. III, vol. 1), 1923; *Rendiconti* de la même Académie, V, 1927, pp. 69 ss.; *Deux monuments du culte solaire*, dans *Syria*, XIV, 1933, pp. 385-395.

la divinité lunaire plutôt qu'au Soleil. Par ailleurs, le caractère funéraire de cette stèle et de ses voisines est très probable (1). On en rapprochera le passage de la légende d'Aqhat à Râs Shamrā, où Danel prie pour avoir un fils qui puisse, entre autres services rendus à son père, « dresser la stèle de ses ancêtres déifiés (?) dans le temple » (2), et le texte de *II Sam.*, XVIII, 18, d'après lequel Absalom s'était érigé lui-même une stèle dans la Vallée du Roi « car il s'était dit : Je n'ai pas de fils pour commémorer mon nom... On l'appelle encore le monument (*yad*, proprement : main ou bras) d'Absalom ».

Cette « ville basse » prospéra jusqu'à la fin du Récent Bronze, elle fut détruite par les Israélites, *Jos.*, XI, 13. Comme la céramique descend jusque tard dans le XIII^e^ siècle, la fouille de Haṣor apporte un nouvel argument en faveur de la date « basse » pour la conquête de Canaan.

Sur le Tell, deux chantiers ont été ouverts dans la première saison et on y a déjà reconnu sept niveaux israélites. Le premier est attribué à Salomon, le dernier suit la destruction de la ville par Teglath Phalasar, et va jusque vers le milieu du VII^e^ siècle av. J.-C. La poterie de ces niveaux nous est familière : elle est très proche de celle de Tell el-Fâr'ah du Nord, surtout aux niveaux II, intermédiaire et III, parente aussi de celle de Megiddo et de Samarie. Puis Haṣor cesse d'exister comme ville. Il n'y eut plus ensuite, sur un coin du Tell, qu'une forteresse qui eut trois états : le premier est peut-être du VII^e^ siècle, sous la domination assyrienne, le second est perse, le dernier est hellénistique.

L'arrêt de la vie urbaine à Haṣor au milieu du VII^e^ siècle est un fait intéressant. Vers le même moment, Tell el-Fâr'ah est abandonné, Meggiddo vivote et disparaîtra au IV^e^ siècle, Samarie n'a laissé que des vestiges confus du VI^e^ et du V^e^ siècle, où la ville était cependant la résidence des gouverneurs babyloniens, puis perses. Tout cela révèle un appauvrissement considérable, en population et en richesse, de l'ancien Royaume du Nord sous les dominations assyrienne et chaldéenne; les mêmes observations pourraient d'ailleurs être étendues au territoire de Juda après la ruine de Jérusalem.

L'illustration du volume, photographies, dessins et plans, est de première qualité. Pour le texte, en dehors d'assez nombreuses coquilles orthographiques, on notera quelques fautes plus gênantes : p. 4, l. 20, au lieu de *Jos.*, XIII, 11, lire : *Jos.*, XI, 13. — *Ibid.*, ll. 33-35, la citation de *II Rois*, XV, 29 a précisément omis la mention de Haṣor pour laquelle le texte était invoqué. — P. 11, l. 11, au lieu de Pl. XLV, lire : Pl. XLVI. — P. 30, l. 14 (sous-titre), au lieu de Pl. CLXXVII, lire : Pl. CLXXVI. — P. 59, avant-dernière ligne, au lieu de Pl. LXXX, 4, lire : Pl. LXXXI, 1-6. — Pl. 77, l. 4 du bas, au lieu de 25 m, lire : 2,5 m.

En publiant aussi vite et de si excellente façon tout le matériel qu'ils ont recueilli, les fouilleurs de Haṣor se sont acquis la reconnaissance des archéologues : ce premier volume est un admirable instrument de travail et l'on attend avec impatience les rapports sur les campagnes suivantes qui, d'après les informations déjà données, ont été riches en belles découvertes.

[R. de V.]

(1) Cf. W.F. Albright, dans *Volume du Congrès de Strasbourg* 1956 (Supplément à *VT.*, IV), 1957, pp. 251-252.

(2) 2 Aqhat I 27 et parallèles.

Le troisième et dernier volume des *fouilles de Samarie* est enfin paru (1). Il contient le catalogue, la description et l'étude des *objets* trouvés dans la fouille et il est principalement l'œuvre du Prof. J. W. Crowfoot, de Mrs. G.M. Crowfoot et de Miss K. M. Kenyon. En même temps qu'il dirigeait la publication, J. W. Crowfoot a présenté la sculpture, les terres cuites grecques et romaines (et une figurine d'ivoire), les scarabées, sceaux et empreintes de sceaux, la céramique importée, les estampilles sur poterie. On doit à Mrs. Crowfoot les notes sur les figurines israélites, surtout les listes générales de la poterie israélite, hellénistique et romaine, l'étude des bols mégariens, de la céramique romaine tardive, byzantine et arabe, des lampes, de la faïence, des amulettes et des perles, du verre, du matériel des tombes romaines. Miss Kenyon a donné les chapitres sur la céramique de l'Ancien Bronze, sur les groupes stratifiés de la céramique israélite, hellénistique et romaine, sur les petits objets de métal, d'os et de pierre. Parmi les contributions secondaires, on signalera celles de J. A. Birnbaum sur les inscriptions (ostraca paléo-hébreux, tessons avec lettres araméennes), d'E. L. Sukenik sur les marques de maçons et sur les figurines israélites, de J. S. Kirkman sur les monnaies. C. J. Gadd a interprété un fragment de pierre avec une inscription cunéiforme et O. Gurney un cylindre à légende assyrienne. Les inscriptions grecques et latines ont été déchiffrées par Mrs. Silva Lake. La préparation de tout le volume devait beaucoup au soin de Mrs. G. M. Crowfoot; elle est décédée en mars 1957 et ses amis, en participant aux frais de l'édition, ont voulu faire de cette publication un hommage à sa mémoire.

Le contenu en est si riche et si varié qu'il n'est pas possible de le présenter en détail. Puisqu'il faut choisir, on s'arrêtera seulement ici aux chapitres de Miss Kenyon sur la céramique. Aussi bien, ce sont ceux qui apportent le plus de nouveau pour l'archéologie palestinienne, non pas tant par la qualité des objets que par la rigueur de leur classement. On sait qu'on a trouvé à Samarie, dans les poches du roc, de la poterie qui provient d'une occupation ancienne nivelée par les Israélites lorsqu'ils s'installèrent sur le site. Miss Kenyon, p. 93, met cette céramique en parallèle avec celle du Chalcolithique Supérieur de Tell el-Fâr'ah du Nord; cependant, sauf peut-être un ou deux éléments de la fig. C, p. 93, le haut de cruche n° 4 et les tessons n^{os} 20 et 21 décorés de plusieurs bandes incisées, tout se retrouve dans les couches les plus basses de l'Ancien Bronze à Tell el-Fâr'ah, que la campagne de 1958 documente abondamment. Je suis pleinement d'accord avec Miss Kenyon que cela représente une phase transitionnelle entre Chalcolithique et Ancien Bronze proprement dit (2).

Plus importante est l'étude de la céramique israélite de Samarie. Miss Kenyon n'utilise que les groupes exactement stratifiés et elle suit un principe particulier : elle ne retient que la poterie incorporée dans la fabrication des sols d'un bâtiment,

(1) J.W. Crowfoot, G. M. Crowfoot, K.M. Kenyon, *The Objects from Samaria* (Samaria-Sebaste. Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935. N° 3). In-4° de xvii-478 pp., 119 fig. et xxvii pl. Londres, Palestine Exploration Fund, 1957. — Prix : 8 Guinées.

(2) La question a été reprise par G. E. Wright, *The Problem of the Transition between the Chalcolithic and Bronze Ages*, dans *Eretz-Israel*, V, 1958 (Volume Mazar), pp. 37*-45*, où la stratigraphie de Tell el-Fâr'ah est spécialement mise en cause; cet article a été rédigé il y a plus de deux ans. Je ne puis que renvoyer à ce que j'ai dit d'un travail analogue de Wright dans *RB.*, LXVI, 1959, p. 156.

cette poterie est à peu près contemporaine, pour ses éléments les plus récents, de la construction, et les « périodes » que Miss Kenyon distingue sont par conséquent des périodes de construction et non pas des périodes d'occupation, cf. p. 90. Cette méthode a été récemment critiquée par Y. Aharoni et Mrs. R. Amiran (1), qui prennent comme déterminant d'une période le matériel recueilli *sur* les sols. Les deux méthodes, prises exclusivement, sont trop rigides et je pense qu'il faut les combiner : la poterie trouvée *dans* un sol (les intrusions étant écartées) est antérieure à la construction ou à la réfection d'un bâtiment, elle contient aussi peu ou beaucoup d'éléments contemporains de cette construction ou de cette réfection; la poterie trouvée *sur* un sol (les intrusions étant écartées) est en majeure partie contemporaine des derniers temps de l'occupation, elle peut contenir aussi des pièces antérieures. Une « période » (ce qui est un « espace de temps ») devrait désigner, en utilisant les deux éléments de datation, le temps compris entre l'établissement d'un sol et son abandon. Pour la première période israélite à Samarie, le cas est particulier : on sait par l'histoire que la ville israélite est une fondation d'Omri et il est légitime d'attribuer à l'époque d'Omri la céramique israélite trouvée *dans* les sols de la Période I; ces constructions ont pris des années, pendant lesquelles on a jeté et cassé des pots. On donnera donc raison à Miss Kenyon contre Y. Aharoni et R. Amiran qui, trop stricts dans l'application de leur méthode, considèrent tout ce qui est dans ces sols comme antérieur à Omri et supposent que ce matériel vient d'un établissement israélite précédant les constructions d'Omri, la propriété familiale de Shémer, à qui il acheta la colline. J'ajouterai que la céramique de la Période I de Samarie est postérieure à celle du Niveau III de Tell el-Fâr'ah, au x^e^ siècle av. J.-C., tout en restant tout proche d'elle, et que cela s'explique si Tell el-Fâr'ah est Tirṣa, qu'Omri abandonna pour fonder Samarie. Pour les périodes suivantes, les dates de Miss Kenyon me paraissent également acceptables : la Période I étant d'Omri, la Période II est d'Achab, jusque vers 850. Un autre point fixe est donné par la prise de Samarie par les Assyriens en 721 (Miss Kenyon dit 722), qui marque la fin de la Période VI et le début de la Période VII. Entre ces deux points, la Période III tombe dans la seconde moitié du IX^e^ siècle, la Période IV au début du VIII^e^ siècle; les Périodes V et VI couvrent le reste de ce siècle jusqu'en 721. Après la conquête assyrienne, la chose est moins claire, faute de points de repère historiques : VII au VII^e^ siècle, VIII aux VI^e^-V^e^ siècles.

Sur cette excellente étude de la céramique israélite de Samarie, je ne ferai que deux petites remarques. Aux sites qui ont livré la céramique « assyrienne », Samarie à la Période VII, Tell Djemmeh et Tell el-Fâr'ah, il faut maintenant ajouter Dothan (2). Des carafes de la Période VI (troisième quart du VIII^e^ siècle) Miss Kenyon rapproche celles de Megiddo III et de Tell el-Fâr'ah II, qui sont en effet identiques; elle remarque que les carafes des sites du Sud ont un type un peu différent et elle estime que cela représente une différence dans le temps, « bien que des influences régionales ne puissent pas être entièrement exclues », p. 124. On peut discuter de la correspondance chronologique exacte entre les sites du Nord et ceux du Sud, mais il reste que le type propre des carafes de Samarie, Megiddo,

(1) Y. Aharoni et R. Amiran, *New Scheme for the Sub-division of the Iron Age in Palestine*, dans *IEJ.*, VIII, 1958, p. 180.

(2) J. P. Free dans *BASOR.*, 135, oct. 1954, p. 19, fig. 2. Il est moins sûr que certains bols de la tombe d'Adoni-Nur à Amman appartiennent à cette catégorie, G. L. Harding, *Four Tomb Groups from Jordan* (PEQ Annual VI), 1953, pp. 57-58 et fig. 21, 70.

Tell el-Fâr'ah et maintenant Haṣor ne se trouve à aucun niveau des sites du Sud et que, par conséquent, cette différence est régionale. La même conclusion s'appliquerait à d'autres formes de la poterie domestique à cette époque, comme les jarres sans col, les bols lustrés, et l'on peut établir deux groupes de variantes dont les unes sont israélites et les autres judéennes. Il est normal que la division politique du pays entre les Royaumes d'Israël et de Juda se reflète dans les techniques et les arts domestiques et il est intéressant que l'archéologie en fournisse le témoignage concret.

Il était utile de comparer la stratigraphie détaillée de Samarie avec celle des autres sites, et c'est ce que Miss Kenyon fait aux pp. 198-209, qui sont d'un intérêt général pour l'archéologie palestinienne. Elle s'étend surtout sur les parallèles avec Megiddo et conclut en rajeunissant beaucoup certaines dates proposées pour ce chantier. La chronologie des fouilleurs de Megiddo a souvent été discutée, mais Miss Kenyon est plus radicale que personne : le strate V de Megiddo est mis entre 1000 et 850, le Strate IV entre 850 et 750. La conséquence est que les constructions dites salomoniennes de Megiddo (le « palais » et les étables) sont postérieures à Salomon et contemporaines des constructions de Samarie (1). On acceptera difficilement cette conclusion, qu'une découverte récente achève de rendre improbable. Les fouilles de Haṣor ont mis au jour la porte de cette ville à l'époque de Salomon et son plan est identique à celui de la porte de Megiddo au Strate IV B (celui des constructions « salomoniennes ») et à celui d'une porte de Gézer, également salomonienne comme Yadin l'a démontré (2). A propos de Tell ed-Duweir, Miss Kenyon donne de nouveaux arguments contre la date que Miss Tufnell assignait à la fin de son Niveau III, qu'elle mettait en rapport avec la prise de Lakish par Sennachérib. Tout indique que cette destruction est celle de la première attaque chaldéenne en 597. Quant à Tell el-Fâr'ah du Nord, Miss Kenyon reconnaît que c'est le site qui a les rapports les plus étroits avec Samarie. Il est dommage que son texte ait été rédigé avant la publication du rapport sur la campagne de 1954, auquel elle n'a pu faire qu'une allusion dans une note additionnelle, p. 209. Les parallèles entre Tell el-Fâr'ah et Samarie y sont confirmés et beaucoup enrichis (3). Elle note que le Niveau III de Tell el-Fâr'ah est antérieur, mais de peu, à la Période I de Samarie, et la seule pièce qui la surprenne dans ce Niveau III est le long vase conique de *RB.*, LVIII, 1951, p. 411, fig. 10,10 (et non 9 comme écrit Miss Kenyon). Elle a raison, et cette « exception » confirme la règle : ce vase avait été mal classé et il appartient stratigraphiquement au Niveau intermédiaire entre II et III (IXe siècle), que nous ne distinguions pas alors.

Je regrette de devoir me limiter à l'examen de ces chapitres. Tout le volume mérite d'être étudié et il sera un ouvrage indispensable de référence, non seulement pour la période israélite mais pour les périodes hellénistique et romaine en Palestine.

[R. de V.]

(1) Cf. déjà J. W. Crowfoot dans *Samaria-Sebaste I. The Buildings of Samaria*, 1942, p. 8, et sa recension de *Megiddo I*, dans *PEQ.*, 1940, pp. 142 ss.

(2) Y. Yadin, *Excavations at Hazor* 1957, dans *IEJ.*, VIII, 1958, p. 3; Id., *Solomon's City Wall and Gate at Gezer, ibid.*, pp. 80-86.

(3) Cf. *RB.*, LXII, 1955, pp. 541-589, spécialement p. 587.

De 1953 à 1955, le Studium Biblicum Franciscanum de Jérusalem a fait des fouilles dans la propriété franciscaine du mont des Oliviers, au lieu que les Chrétiens latins appellent le *Dominus Flevit*, où, selon la tradition, Jésus pleura sur Jérusalem. En dehors d'une grande tombe du Bronze et d'un petit monastère byzantin, la principale découverte fut celle d'un important cimetière qui fut utilisé du Ier siècle av. au IVe siècle ap. J.-C. Le P. Bagatti vient de consacrer à ce cimetière un beau volume, où la partie épigraphique a été confiée à l'Abbé J. T. Milik (1).

Ce cimetière comprend des tombes à fours ou *kôkhim*, des tombes à *arcosolia* et des tombes à simples fosses rectangulaires, en tout plus de 500 sépultures. La date des différents groupes se déduit de leur position relative et du matériel, céramique et monnaies, qui en a été tiré. Les tombes à *arcosolium* ou à fosse s'étagent entre la Seconde Guerre Juive, 135 ap. J.-C., et la fin du IVe siècle. Les plus anciennes tombes de ce groupe sont probablement païennes mais les tombes chrétiennes doivent représenter la majorité.

Les tombes à *kôkhim* sont antérieures et elles sont plus intéressantes. On en a retiré sept sarcophages, dont plusieurs ont une ornementation riche et en partie nouvelle, et 122 ossuaires, souvent ornés de motifs floraux ou géométriques qui sont déjà attestés sur les nombreux ossuaires que la région de Jérusalem a livrés. Les inscriptions tracées sur les ossuaires sont éditées par J. T. Milik avec un riche commentaire, qui ne considère pas seulement les ossuaires du « Dominus Flevit » et présente un intérêt plus général. Au « Dominus Flevit », 7 épitaphes sont en hébreu, 11 en araméen et 11 en grec, ce qui représente la situation linguistique de la Palestine à cette époque, où les deux langues officielles, le grec et l'araméen, l'emportaient sur l'hébreu, qui était déjà l'hébreu mishnique. La paléographie comparée des inscriptions et des autres documents de l'époque (il y a un tableau précieux à la p. 102, fig. 24) permet d'établir un classement chronologique des ossuaires, en accord avec la céramique et la position relative des tombes. On détermine ainsi que, dans ce cimetière, peu de tombes remontent au Ier siècle av. J.-C., plus nombreuses sont celles du Ier siècle ap. J.-C. jusqu'à la première guerre juive; un hypogée familial a été utilisé avant et après cette guerre; des tombes nouvelles furent ouvertes entre la première et la seconde guerre juive, c'est-à-dire entre 70 et 135 ap. J.-C. La connaissance exceptionnelle que J. T. Milik possède de l'épigraphie de cette époque oblige à considérer sérieusement ces dates qui, il y a seulement quelques années, auraient semblé trop audacieusement précises. L'onomastique est intéressante, par sa vulgarité même : ce sont, avec une même fréquence relative, les noms attestés par les autres ossuaires, Josèphe et le Nouveau Testament.

La date des plus anciennes tombes à *kôkhim* indique que c'était un cimetière juif, mais le P. Bagatti recherche si, plus tard, des chrétiens n'y ont pas été enterrés aussi. Les critères dont il se sert sont : la « saveur chrétienne » des noms inscrits sur les ossuaires et les signes « chrétiens » qui accompagnent ces noms. Quand ces deux critères se trouvent réunis dans une même tombe, on peut raisonnablement conclure qu'elle est chrétienne. Étudiant à cette lumière les tombes du « Dominus Flevit » (il s'agit seulement ici du groupe le plus ancien, celui des

(1) B. Bagatti et J. T. Milik, *Gli scavi del « Dominus Flevit », I, La necropoli del periodo romano* (Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, n° 13). In-4° de 187 pp., 39 fig., 131 photographies, un plan et un frontispice en couleur. Jérusalem, Tipografia dei PP. Franciscani, 1958.

tombes à *kôkhim*) et celles d'autres ensembles funéraires des environs de Jérusalem, le P. Bagatti donne d'abord l'impression qu'il va retrouver dans son cimetière beaucoup de tombes chrétiennes (1). Mais il conclut modestement qu'une tombe du Mont des Oliviers étudiée jadis par Clermont-Ganneau (2) et le nº 79 du « Dominus Flevit » « ont de bons éléments pour être reconnues chrétiennes », p. 179. Cela déjà — une tombe chrétienne de la fin du Ier siècle ou du début du IIe siècle de notre ère à Jérusalem — serait très important et mérite l'examen.

Le nº 79 du « Dominus Flevit » n'est pas une « tombe » mais le dépôt d'ossuaires de l'ensemble sépulcral 65-80, cf. pp. 6-9. Cet ensemble est particulier : il a des annexes à la chambre centrale, des fours élargis et déjà des fosses sous *arcosolium ;* il marque une évolution, prépare le groupe suivant et doit être de peu antérieur à 135 ap. J.-C. Cela rendrait plus vraisemblable son caractère chrétien, encore y faut-il des preuves. L'argument onomastique est faible : il y a, sur les ossuaires de ce groupe, six noms néotestamentaires, Judas, Saphira, Marthe, Marie, Simon, Salomé et quatre noms qui ne se rencontrent pas dans le Nouveau Testament, Philon, Secunda (?), Yeḥonî ou Yeḥonaï, Ismaël; mais les noms néotestamentaires sont des noms fréquents avant et après la fondation de l'Église sur des ossuaires évidemment juifs, dans Josèphe et dans les documents de Murabba'ât pour des personnages évidemment juifs; on ne peut pas dire que ces noms ont une « saveur chrétienne ». Deux signes sont retenus comme pouvant avoir une valeur chrétienne : la croix et le chrisme. Il y a un + sur un ossuaire non inscrit et un × sur son couvercle (ossuaire nº 12). Il y a un × sur un ossuaire également non inscrit (nº 6). Le signe + ou × est évidemment un *taw*, il peut signifier beaucoup de choses et il se retrouve sur d'autres ossuaires du « Dominus Flevit » auxquels le P. Bagatti ne reconnaît pas un caractère chrétien. Plus remarquable est le monogramme ☧ et ☧ tracé au charbon sur l'ossuaire nº 21. C'est l'argument qui a décidé le P. Bagatti. Ce monogramme dit « constantinien » est devenu habituel à partir du IVe siècle mais il est attesté, rarement, comme symbole chrétien dès avant Constantin avec la valeur de Χριστός (3). Seulement, il a beaucoup d'autres valeurs : il est employé à Pompéi sur des jarres, où il ne peut guère être qu'une indication de contenu ou une marque de fabrique ou de propriété (4). Je ne sais pas quelle valeur il a sur l'ossuaire du « Dominus Flevit », mais rien n'indique qu'il y soit un symbole chrétien : il est tracé sur le côté de l'ossuaire, sans rapport avec les deux noms inscrits l'un sur le couvercle, Saphira en hébreu, l'autre exceptionnellement à l'intérieur, Judas le prosélyte en grec. Sauf preuve du contraire (5), ce prosélyte est un Juif, comme le prosélyte Diogène de l'ossuaire nº 81, comme la prosélyte Salomè de l'ossuaire nº 97. La critique de méthode que le P. Ferrua adressa au P. Bagatti lorsqu'il fit la première annonce de sa découverte me paraît justifiée : « Plutôt que de tirer argument de certains signes cryptographiques pour conclure au caractère chrétien d'un cimetière, il conviendrait

(1) Le P. Bagatti avait intitulé le premier rapport sur ses fouilles : *Scoperta di un cimitero giudeo-cristiano al « Dominus Flevit »*, dans *Liber Annuus* (Studium Biblicum Franciscanum), III, 1952-1953, pp. 148-184.

(2) *Archaeological Researches*, I, pp. 381-412.

(3) Cf. M. Burzachechi, *Sull'uso preconstantiniano del monogramma greco di Cristo*, dans *Rendiconti* (Pontificia Accademia Romana di Archaeologia), XXVIII, 1955-1956 paru en 1957), pp. 198-211.

(4) Le *graffito* de ce genre le plus récemment trouvé est reproduit par le P. Bagatti, fig. 39,1 ; il est tout à fait semblable à celui du « Dominus Flevit », fig. 17,1 et frontispice.

(5) Ainsi « Nicolas, prosélyte d'Antioche », l'un des premiers diacres, *Act.*, VI, 5.

d'établir d'abord la nature religieuse de la sépulture et ensuite d'en déduire la valeur des cryptogrammes » lorsque ces cryptogrammes sont susceptibles d'interprétations multiples (1). Sans doute, il y eut des chétiens de race juive à Jérusalem avant 135 ap. J.-C. et ils ont été enterrés quelque part. Rien n'empêche qu'ils aient été enterrés au « Dominus Flevit » mais, je pense, rien ne le prouve.

Si mes remarques sont justifiées, elles diminuent la sensation que pourraient causer les découvertes du P. Bagatti, mais elles préservent leur intérêt archéologique et épigraphique, qui est grand. Il faut remercier le P. Bagatti et le féliciter de les avoir publiées avec autant de soin. En dehors de la description détaillée des tombes, des sarcophages et des ossuaires, la céramique et les petits objets sont étudiés dans des chapitres spéciaux. Je n'ajoute qu'une note. La fig. 32,1 reproduit un bol à couverte rouge, décoré sous la lèvre d'une bande de cercles peints en blanc. Le P. Bagatti n'a trouvé aucun parallèle exact et renvoie seulement à un bol de Qumrân qui a une certaine ressemblance de forme. Je suis heureux de lui signaler que Qumrân fournit aussi un parallèle beaucoup plus proche : ce sont deux fragments d'un bol à couverte rouge lustrée, décoré sous la lèvre d'une bande de cercles peints en jaune clair (2).

[R. de V.]

Notre « Chronique archéologique » a parlé des cinquième et sixième campagnes de fouilles menées en 1953 et 1954 à *Beth She'arim* sous la direction de N. Avigad, et elle devra parler des septième et huitième campagnes dirigées, en 1955 par N. Avigad, en 1956 par B. Mazar. Ce dernier avait déjà conduit les quatre premières campagnes, de 1936 à 1940, et en avait publié les résultats dans un ouvrage paru en 1944 que les circonstances n'ont pas permis à la *Revue* de présenter à ses lecteurs. Les mêmes circonstances ayant imposé des restrictions à cette première publication, une deuxième édition vient de paraître dont nous sommes heureux de pouvoir cette fois signaler le vif intérêt (3). Il s'agit, on le sait, du site de Sheikh Abreiq, sur la lisière nord de la plaine du Qishon, à quelque 20 km au sud-est de Haifa. Connu dès l'époque de Josèphe sous le nom de Βησάρα, il est devenu célèbre, sous celui de Beth She'arim, lorsque dans la seconde moitié du IIe siècle Rabbi Jehuda ha-Nasi y transporta le siège du Sanhédrin. Autour de sa tombe se développa une vaste nécropole où les Juifs vinrent se faire enterrer de tous les coins de la Palestine et même de la Diaspora. En 1872 C.R. Conder avait exploré et dessiné une galerie restée visible, que les Arabes appelaient la « grotte de la Géhenne »; mais il fallut attendre 1936 pour qu'une découverte fortuite éveillât l'attention et provoquât des fouilles systématiques. Ce sont les résultats de ces fouilles, menées par l'*Israel Exploration Society* (naguère *Jewish Palestine Exploration Society*), que décrit le présent volume. Un premier chapitre fait l'historique du site et de son nom d'après les sources littéraires et fournit les arguments qui rendent certaine l'identification de Sheikh Abreiq avec l'ancienne Beth She'arim. Dominant les pentes où sont creusées les catacombes, un promontoire portait la localité. Le ch. II décrit les fouilles qui y ont été pratiquées :

(1) *Rivista di Archeologia Cristiana*, XXX, 1954, p. 268.

(2) Inédit. N° de fouille : KhQ 891.

(3) *Beth She'arim. Report on the Excavations during 1936-40.* Volume One : *the Catacombs I-IV* by Benjamin Mazar (Maisler). In-4° de x-156 pp., xxxvi pl. En hébreu, avec un résumé en anglais. Jérusalem, Israel Exploration Society, 1957. — Prix : 8 doll.

outre un fragment du rempart de la ville reconnu par un sondage, on a dégagé surtout un complexe de bâtiments publics qui permettent d'établir une chronologie. Après une période I pauvrement représentée qui doit remonter à l'époque hérodienne (Josèphe parle ici d'un domaine appartenant à Bérénice, fille d'Agrippa I), un vaste bâtiment d'architecture soignée relève d'une période II qui doit être la fin du IIe et le début du IIIe siècle, c'est-à-dire l'époque la plus florissante de Beth She'arim. Tout contre ce bâtiment s'étend une synagogue, avec ses dépendances; elle est du même type ancien que celles de Capharnaüm et de Chorazin. La période III où la placent les archéologues, et qui se laisse elle-même diviser en deux sous-périodes, s'étend jusqu'au milieu du IVe siècle. Cette fin, qui fut une destruction, est datée avec précision par un trésor de monnaies et doit coïncider avec la révolte que réprima Gallus Caesar en 351. A l'époque byzantine (période IV), on ne fait que réparer vaille que vaille les anciens bâtiments; du IXe au XVe siècle (période V), ce ne sont plus que gourbis ou étables sans importance. — L'évolution de la nécropole est parallèle à celle de la ville. Commencées avec la période II, les catacombes se sont développées durant la période III et ont cessé avec la destruction de la ville. La plus considérable (nº 1) est l'objet du ch. III, tandis que le ch. IV décrit les catacombes nos 2 à 4. Des plans détaillés, que n'avait pu fournir la première édition, illustrent à merveille ces réseaux si pittoresques de galeries taillées dans le roc avec leurs salles funéraires munies de portes bien construites où tournaient, où tournent encore, des vantaux de pierre. Il s'agit le plus souvent de catacombes de caractère public où les sépultures sont très nombreuses; ainsi la catacombe nº 1 contient 16 salles, 55 chambres, 380 sépultures, celles-ci étant de types variés : arcosolia, kokhim, fosses. Il y a aussi des tombes familiales, moins peuplées mais mieux décorées; à l'une d'elles est annexé un mausolée, qui se dresse à la surface de la colline, comme une *néphesh* monumentale. Les vestiges de sarcophages de pierre ou de céramique, ainsi que de cercueils de bois, ont été retrouvés. Plus fréquents sont les ossuaires, dont l'un porte encore le nom de γλωσσόκομον attesté en ce sens par la littérature talmudique. Quelques objets accompagnaient parfois les défunts. Une décoration abondante et variée reflète un art populaire, souvent très fruste mais pittoresque, où se font sentir les influences hellénistique et parthe-sassanide. Outre des dessins géométriques et des motifs floraux, on y voit aussi des représentations animales et humaines, entre autres un légionnaire, un cavalier, des gladiateurs. Bien entendu les motifs religieux abondent, notamment la *menorah;* on remarque aussi un Daniel avec les lions et un Noé dans l'arche. Un autre intérêt majeur de ces catacombes vient des inscriptions qui s'y rencontrent en grand nombre : plus de 200 découvertes dans les quatre premières campagnes. La plupart sont en grec et leur publication est réservée à un volume II dont le soin était confié au Prof. M. Schwabe; on doit espérer que la mort du regretté savant ne retardera pas trop cette importante contribution, dont plusieurs articles ont déjà donné d'engageantes prémices. Les autres inscriptions, en hébreu et en palmyrénien, sont publiées dans le ch. V du présent ouvrage. Grecques ou sémitiques, ces inscriptions ne font souvent que donner le nom du défunt; parfois cependant elles s'accompagnent de qualificatifs ou de titres, de petites phrases qui énoncent la sépulture, enfin d'encouragements ou salutations funéraires. Outre la mine d'information paléographique et onomastique qu'elles représentent, ces inscriptions apportent aussi maints renseignements précieux sur la vie sociale, économique et religieuse, ainsi que sur les rapports de la Palestine avec la Diaspora.

Les Juifs de Palmyre sont abondamment représentés, mais on en relève aussi qui viennent d'Ezion-Geber, du sud de l'Arabie, du sud de la Mésopotamie, etc. Le ch. VI est consacré aux trouvailles mineures : vases, lampes, objets de verre et de métal, monnaies; récolte assez modeste, car les pillards sont passés par là. Trois Appendices fournissent des précisions sur les portes et leurs vantaux, sur les ossuaires de bois, enfin sur la « grotte de la Géhenne » (cf. *supra*). D'excellentes planches de photographies terminent le volume. L'éditeur nous fait espérer de prochains volumes qui présenteront de même les résultats des quatre dernières campagnes et traiteront l'ensemble des problèmes posés par ces découvertes. De fait, Beth She'arim est un lieu de première importance pour le Judaïsme des premiers siècles de notre ère. Le soin très éclairé que lui apportent les savants israéliens permet d'en attendre de nouvelles découvertes et des publications enrichissantes.

[P. B.]

Le XII^e^ Congrès Archéologique organisé par l'*Israel Exploration Society* s'est tenu à Jérusalem du 21 au 25 septembre 1956, et les conférences qui y furent données sur le thème *Juda et Jérusalem* ont été publiées dans leur texte original avec un résumé en anglais (1). Dues à d'excellents spécialistes, ces études méritent de retenir l'attention des palestinologues. Elles sont nombreuses, et nous ne pouvons ici qu'en donner la liste avec de brèves indications pour en préciser le contenu. B. Mazar analyse les raisons qui ont fait de Jérusalem *le sanctuaire du roi et la capitale du royaume*, le centre religieux et spirituel de la nation (pp. 25-32). — S. Yeivin étudie sa mention dans les *textes égyptiens* d'exécration du Moyen Empire et le silence que gardent sur elle les listes militaires du Nouvel Empire, du fait qu'elle se trouvait en dehors de la « via maris » (à paraître dans *Atiqôt*, II; résumé ici p. 33). — Z. Kallai examine les conséquences du partage du territoire de Jérusalem entre *Juda et Benjamin* (pp. 34-36). — La communication de N. Haran porte sur les *Gabaonites*, amenés à Jérusalem par Salomon et assimilés aux Lévites après l'Exil (pp. 37-45). — Y. Aharoni décrit deux forteresses du Fer II qu'il a découvertes dans le *sud de Juda*, à Tell 'Arah et Kh. 'Uza, à l'est de Bersabée (pp. 46-58). — R. North, s. j., passe en revue les opinions des savants (Vincent, Simons, Albright) sur les *remparts de Jérusalem* (pp. 59-64). — De *deux tombes du Fer* trouvées récemment dans la rue Mamilla, et de l'examen des murs découverts dans la Citadelle, Ruth Amiran conclut à l'occupation de la colline Ouest (« mont Sion ») à l'époque des rois de Juda (pp. 65-72). — La conférence de A. Malamat, portant sur les « Chronicles of Chaldaean Kings » récemment publiées par Wiseman, a paru dans *Israel Explor. Journ.*, VI, 1956, pp. 246-256; on trouvera ici (pp. 73-78) une Note complémentaire sur les *campagnes de Nebuchadrezzar en Palestine*, où l'auteur, tenant compte de récents travaux, défend sa chronologie. — Un intéressant parallèle entre *Jérusalem et Césarée* est tracé par M. Avi-Yonah, qui confronte les destinées des deux capitales sur les plans géographique, économique et historique (pp. 79-84). — B. Z. Dinur étudie et assigne aux débuts de l'époque arabe une *inscription en hébreu carré* gravée sur une colonne de la porte qui se trouve au-dessous de la mosquée el-Aqsa (pp. 85-89). — *Jérusalem, capitale du royaume Croisé*, tel est le sujet traité par J. Prawer

(1) *Judah and Jerusalem.* The Twelfth Archaeological Convention (en hébreu). In-8° de VIII-208 pp., 8 pl. Jérusalem, Israel Exploration Society, 1957. — Prix : 3 doll.

(pp. 90-104). — J. Pinkerfeld, qui devait trouver le soir même une mort tragique, ainsi que trois autres membres du Congrès, dans un douloureux incident de frontière, fait l'histoire des *synagogues de Jérusalem*, du x-xi^e^ au xviii^e^ s. (pp. 105-109). — Cette galerie de tableaux sur l'histoire de la Ville Sainte se termine par une étude du Président I. Ben-Zvi sur *les Juifs à Jérusalem sous la domination ottomane* jusqu'au milieu du xviii^e^ s. (pp. 110-128).

La géographie physique de la Ville fut l'objet de plusieurs rapports : *influence des conditions géologiques* sur son histoire, par M. Avnimelech (pp. 129-136); *morphologie des collines de Jérusalem*, par I. Schattner (pp. 137-143); *influence du relief sur les routes de Judée*, par Y. Karmon (pp. 144-150); *structure géologique de Juda*, par N. Shalem (pp. 151-156); climat de Jérusalem à travers les âges, par D. Ashbel (pp. 157-165); *recolonisation des collines de Juda* depuis 1948, par J. Weitz (pp. 166-171).

En fin du volume viennent un article de M. Haqar sur *le développement de Jérusalem à l'époque israélite* (pp. 172-191), où l'auteur maintient contre Avi-Yonah que la colline de l'Ouest fut habitée et entourée d'un rempart dès l'époque de Salomon, et un article de J. A. Seeligman qui suit *dans le Judaïsme hellénistique* (Septante, Aristée, Écrits sibyllins, Philon) *l'idéalisation de Jérusalem*, métropole de la Diaspora, centre du monde, jusqu'à devenir la cité céleste de l'eschatologie apocalyptique (pp. 192-208). On ne pouvait mieux terminer ce bel ouvrage voué à la gloire de la Sainte Cité.

[P. B.]

Palestine. — Le I^er^ volume de la « Bibliographie palestinienne systématique » du Dr Thomsen, publié en 1908 pour les années 1895-1904, prenait la suite de la *Bibliotheca geographica Palaestinae* de 333 à 1878 par R. Röhricht, prolongée de 1879 à 1894 par quelques bibliographies succinctes dans la *ZDPV*. Mais au lieu du simple répertoire géographique à la file indienne en ordre de date, le nouveau recueil élargissait le domaine géographique par de très amples informations sur tous les aspects de la Palestinologie (cf. *RB.*, 1909, p. 491 s.). Durant plus d'un demi-siècle le zélé technicien n'allait pas cesser d'améliorer son œuvre. Dès le t. IV, sa *Palästina-Literatur* de 1915-1924 avait atteint le classement parfait en six grandes sections : *Généralités*, *Histoire*, *Archéologie*, *Géographie historique et Topographie*, *Géographie technique*, *Palestine et Syrie modernes;* des subdivisions très rationnelles facilitaient la recherche (cf. *RB.*, 1928, p. 314, et sur le t. V, *RB.*, 1937, p. 635; 1939, p. 323). En 1954, quand la mort arrêta l'activité inlassable de Thomsen, outre le t. VI, bibliographie de 1935 à 1939 dont la seconde Guerre mondiale interdisait l'impression, il avait rédigé un volume supplémentaire : littérature de 1879 à 1894, afin de raccorder, suivant sa méthode définitive, sa *Palästina-Literatur* au recueil de Röhricht. Après la parution du t. VI, par les soins de disciples très qualifiés (cf. *RB.*, 1955, pp. 149 et 300 s.; 1957, p. 464), ce volume complémentaire est en cours de publication sous les auspices de l'Académie de Berlin (1). La 1^re^ livraison, parue en 1957, a été dirigée à l'impression par L. Rost; la 2^e^, en 1958, par O. Eissfeldt et L. Rost. Elles comprennent seulement les trois sections : *Généralités*, *Histoire* et *Archéologie* et comptent déjà 8537 numéros. C'est dire assez la richesse documentaire et le perfectionnement

(1) P. Thomsen, *Die Palästina-Literatur... Band A... der Jahre 1878-1894*. Lieferung 1, in-8° de 272 pp. Lief. 2, pp. 273-544. Berlin, Akademie-Verlag 1957 et 1958.

de méthode qui font de ce volume une mine d'informations aussi indispensable qu'agréable à utiliser.

[V.]

Dans l'élégante collection « Études annexes de la Bible de Jérusalem » et y suivant de près la publication du premier volume des « Institutions de l'Ancien Testament » du R. P. de Vaux (1), voici un autre ouvrage qui sera également précieux à tout bibliste. C'est une brève synthèse de ce que tout lecteur de la Bible doit savoir de la *Géographie de la Terre Sainte*, que le R. P. Du Buit nous offre (2). L'ouvrage comprend un livre de texte et 18 cartes sous couverture rempliée. A vrai dire c'est principalement et presque uniquement de la géographie de l'A. T. qu'il s'agit ici : la Palestine pré-israélite ou chrétienne n'est pas traitée pour elle-même. A ceux qui le regretteraient, l'Auteur explique pertinemment les raisons de cette limitation (p. 7 s.), qui du reste n'est pas absolue (voir pp. 171-178 et l'*Index onomastique*). L'A. a voulu faire ressortir particulièrement les attaches foncières que le sol palestinien présente avec l'évolution historique, sociologique et même religieuse du peuple hébreu, sans donner pour autant dans les excès faciles de la géo-politique. Disons qu'il nous semble y avoir parfaitement réussi. Sa connaissance directe et réfléchie des lieux et des conditions physiques se révèle plus d'une fois, par exemple dans la précision d'une limite de tribu ou de district, vaguement donnée dans les textes, ou encore dans l'interprétation d'un événement historique ou de faits sociologiques.

Une *Première Partie* traite de la *Géographie physique* (pp. 17-84). Parmi les six chapitres qui la composent, nous signalerons comme particulièrement bien venu le cinquième : *La démographie, le caractère sociologique des diverses zones* (pp. 49-57). Peut-être aurait-on désiré un peu plus de détails appuyés sur les textes et les données archéologiques? Cependant l'essentiel s'y trouve, qui doit fournir au lecteur les bases d'un travail personnel. La *Deuxième Partie* traite de la *Géographie historique* (pp. 85-178). C'est naturellement la partie la plus attrayante et aussi, à mon sens, la plus originale. Après avoir rappelé (ch. I) les principes directeurs qui permettent d'identifier les lieux-dits anciens avec les détails de la topographie actuelle, — on en reconnaît la difficulté et la complexité —, l'A. nous donne un excellent chapitre (II) sur *Les Chemins*, où il y a beaucoup à glaner, car les moyens de communication y sont étudiés et décrits en fonction des textes, largement utilisés et dûment soumis à la critique littéraire et historique. Cette méthode permet à l'A. de redresser certaines vues ou de les éclairer d'un jour nouveau (voir en particulier la section : *La Montagne de Samarie et la Basse-Galilée*, pp. 105-108, et les pages consacrées à la route de l'Exode, pp. 112-115). Le chap. III, *Les Populations*, nous décrit la distribution des tribus sur le territoire conquis, étude basée sur les listes tribales et les tracés de frontières du livre de Josué. L'A. procède avec prudence dans la mise en œuvre de ces documents anciens, qui nous conservent des traditions pas toujours cohérentes, parce que retravaillées pour répondre à des différents états de fait. Il en détache, avec raison, les listes de Juda et de Benjamin pour les reporter au temps de la Monarchie. Il y reporte aussi les listes de villes lévitiques, au moins dans leur état actuel,

(1) Cf. *RB*, 1959, pp. 113-118.

(2) M. Du Buit, O. P., *Géographie de la Terre Sainte*. I. *Texte et Index* (in-16 jésus, 232 pp.) II. *Cartes* (18 cartes 28 × 38 cm). Paris, Les Éditions du Cerf, 1958. — Prix : 1.200 frs.

évolué. C'est ce qui lui permet d'aborder, au ch. IV : *Les Royaumes*, une description assez poussée des royaumes de David et Salomon, d'Israël et de Juda. Un dernier chapitre décrit *La Judée dans les Empires* et, bien qu'un peu bref, donne l'essentiel.

Le livre se termine par un important *Index onomastique* de 53 pages, où le lecteur trouvera un guide précieux pour l'étude historique des sites, leur identification et les raisons de cette dernière. L'A. s'y révèle parfaitement au courant des dernières recherches en ce domaine (v., par ex., Éqrôn, Gat, Raqqôn, etc.). On ajoutera que *Yanoah* de *II Reg.*, XV, 29, dont le site est déclaré incertain (p. 109 et s.v.), est probablement à placer près de l'actuel *Kefar Gileadi* (*RB.*, 1958, p. 411).

Pour finir, notons que la série des cartes a été très judicieusement conçue et réalisée. Ce sera une aide précieuse pour l'étude du livre lui-même, dont on n'entreprendra la lecture qu'en ayant sous les yeux ces dépliants aussi clairs que d'un maniement facile et pratique. Il serait oiseux de recommander davantage un ouvrage qui sera bientôt en toutes les mains et qui le mérite à tant de titres (1).

[Paulin LEMAIRE, o.f.m.]

Parallèlement à la *Question des Lieux Saints* de Palestine, créée par les rivalités déplorables entre les différentes confessions chrétiennes représentées dans les grands sanctuaires, le *Problème juridique* de ces Lieux Saints s'est posé le jour où leur possession domaniale, arrachée aux Chrétiens par la conquête islamique de 638, est passée aux mains des Musulmans. Ceux-ci devaient la conserver, sinon toujours de fait au moins en droit, durant treize siècles, malgré l'éphémère intermède du royaume Latin au XII^e^ siècle et l'instauration des divers protectorats chrétiens d'Occident à partir du XVI^e^ siècle. L'éviction radicale de la domination turque par la victoire des Alliés, en décembre 1917, remit la Palestine pour ainsi dire en déshérence. Le Mandat administratif attribué par le traité de paix à la puissance protestante Britannique comportait la mission d'élaborer un statut juridique nouveau pour les Lieux Saints. Sous l'influence de la Société des Nations avait été laborieusement esquissé le projet d'internationaliser territorialement Jérusalem et les autres sanctuaires, sans aboutir néanmoins à aucune réalisation concrète.

En 1948, le P. Bernardin Collin, O. F. M., avait étudié la *Question* des Lieux Saints dans un ouvrage excellent — cf. *RB.*, 1949, pp. 478-480 —; mais il s'arrêtait à l'heure même où le début de la guerre judéo-arabe motivée par la fin brusquée du Mandat Britannique remettait dramatiquement en cause le projet d'internationalisation. La trêve imposée aux belligérants, en décembre 1948, les laissait en armes nez à nez de part et d'autre d'une frontière irrationnelle, zigzaguant de façon bizarre à travers la Palestine et scindant hideusement la ville même de Jérusalem en deux zones ennemies. Ce lamentable état de choses dure encore, et le projet théorique de la S.D.N., sanctionné pourtant par l'Office des Nations Unies (O.N.U.) — décision du 29 novembre 1947 —, paraît devenu singulièrement aléatoire. Fondé sur la base juridique vicieuse du *Statu quo*, graduellement établi depuis le XVI^e^ siècle par des empiétements audacieux, des actes de violence et à

(1) Il est aisé de comprendre qu'un ouvrage de ce genre ne peut être exempt de quelques anomalies de transcription ou de renvois. Il suffira de noter ici que l'Auteur écrit partout (texte et cartes) *W. Nattut*, pour *W. Nattuf*.

coups de firmans achetés ou truqués, ce projet transportait un Problème essentiellement religieux sur le plan politique mondial qui entraîne de multiples conflits d'intérêt matériel. Réalisable en principe durant le Mandat Britannique en dépit d'énormes difficultés intrinsèques, il se heurte désormais à deux obstacles fatidiques : la création de l'État d'Israël — 14 mai 1948 —; l'antagonisme irréductible des prétentions politiques juives et arabes. Tel est l'inextricable écheveau de difficultés que le P. Collin — aujourd'hui évêque — s'est attaché à démêler dans son ouvrage récent : *Le Problème juridique des Lieux Saints* (1) : livre magnifique de science et de courage, qui doit retenir l'attention de tout lecteur chrétien cultivé.

Son étude, judicieusement dégagée de toutes les contingences qui interfèrent avec le thème foncier, retrace à larges traits l'évolution historique du *Problème ancien* depuis ses origines au VII^e^ siècle jusqu'à la libération des Lieux Saints en 1917 (I^re^ Partie, pp. 1-65), et le *Problème nouveau* depuis le Mandat Britannique jusqu'à la situation actuelle qui semble une impasse (II^e^ Partie, pp. 67-156, avec une importante annexe — pp. 157-169 — sur « L'internationalisation de Jérusalem et la population chrétienne », par le chanoine américain Charles T. Bridgeman, attaché à l'évêché anglican de la Ville Sainte durant le Mandat). Dans sa III^e^ Partie (pp. 171-198), Mgr Collin approfondit l' « Étude du Problème » par un rappel succinct des phases de son évolution et la discussion très serrée de toutes les nuances suggérées pour sa solution. Malgré le vice fondamental de l'internationalisation sanctionnant un *Statu quo* factice et pratiquement illégal, il prend vaillamment parti pour cette solution, que le Saint-Siège n'a jamais cessé de préconiser, sous l'expresse réserve d'une reconnaissance plus complète de ses droits primordiaux, comme seule capable de satisfaire les exigences essentielles de la Chrétienté : sauvegarde totale des Lieux Saints; libre accès; liberté permanente du culte.

Il envisagerait d'ailleurs volontiers d'éliminer les plus graves obstacles administratifs; car « dans une thèse soutenue à Lyon », dès 1937, il suggérait d'internationaliser les « seuls sanctuaires » (cf. p. 195). Mais par un jugement pénétrant, il observe que la solution diplomatique du *Problème* sur la base du *Statu quo* demeurera précaire aussi longtemps que n'aura pas été dirimée de manière équitable la brûlante *Question* des Lieux Saints. Il est entendu que les grandes Églises chrétiennes intéressées adoptent en principe la décision de l'O.N.U.; cependant elles diffèrent toujours en fait sur la nature du *Statu quo* invoqué : pour les Latins, celui qu'avaient établi les Capitulations de 1740 sanctionnant plusieurs traités précédents; pour les Orthodoxes, Grecs et Arméniens, celui du firman de 1852 ratifiant leurs usurpations par la brutale violence de 1757 (voir pp. 37, 85, 181); d'où l'éventualité fatale de futurs incidents nouveaux. Avec un sens religieux très élevé, Mgr Collin exprime néanmoins l'espoir que le perfectionnement de la conscience chrétienne par la réflexion et surtout par la prière permettra de créer dans les sanctuaires un climat plus paisible, propice à une entente sur « l'authenticité des droits légitimes respectivement acquis » et de fixer un *Statu quo* équitable et définitif (p. 198). Le lecteur chrétien attentif ne saurait trop chaleureusement applaudir à ces perspectives surnaturelles, et remercier

(1) In-8° de XV-208 pp. avec 13 planches en similis dans le texte. Paris, Librairie Sirey, 1956. — Une édition parallèle contient en annexe le texte *in extenso* des XXVIII Documents historiques et diplomatiques d'importance capitale, seulement analysés dans le livre, et difficilement accessibles au lecteur isolé.

le courageux auteur de cette fondamentale étude sur *Le Problème juridique des Lieux Saints.*

[V.]

Assyriologie. — La découverte d'une centaine de *tablettes dans l'aile sud du palais d'Ugarit* lors des 17e, 18e et 19e campagnes (1953-1955) nous permet de connaître l'histoire du royaume d'Ugarit aux XIVe et XIIIe siècles avant J.-C. Avec sa maîtrise accoutumée, J. Nougayrol a déchiffré, transcrit et traduit ces archives internationales dans un temps record; il a même ébauché une analyse historique détaillée de ces documents si importants (1). Après avoir décrit les types de tablettes et d'empreintes, il établit la succession dynastique des rois d'Ugarit et signale les synchronismes. L'ensemble des tablettes se situe entre 1360 et 1210. Grâce aux jalons nombreux qu'elles nous donnent, on peut établir le tracé des frontières du royaume d'Ugarit avec une assez grande approximation. Au centre des rapports entre Hittites et Ugaritiens se place l'accord intervenu entre eux; Ugarit semble avoir réussi à maintenir sa souveraineté malgré la pression des rois hittites. C'est Niqmadu II, fils d'Ammistamru I (connu par EA 45), qui conclut avec Suppiluliuma le traité délimitant les frontières et fixant le tribut. Le règne de son fils Arhalbu est encore mal connu; Niqmepa, fils d'Arhalbu, confirme l'accord antérieur; il accède au pouvoir grâce à l'appui de Muršil II. Le Siyannu, au sud, fait sécession et se rattache au royaume de Carkémiš. En conséquence, le tribut versé par Ugarit aux Hittites est allégé; Niqmepa traite avec Hattušil III, qui n'accueillera pas parmi ses *habiru* des émigrés et des fuyards d'Ugarit. Un grand nombre d'actes juridiques datent du temps d'Ammistamru II, dont le règne fut long et prospère. Comme Salomon, il eut affaire à des intrigues de harem, l'obligeant à faire intervenir le roi hittite ou celui de Carkémiš. Un document est promulgué par la reine Puduhepa. Deux fils de la reine prêtent serment en Chypre (?) devant Ishtar de la Steppe, pour renoncer à leurs ambitions. Une épouse commet une grande faute et se voit répudier; une autre (ou la même?) meurt tragiquement. Tudhaliya IV libère le roi d'Ugarit de ses obligations militaires jusqu'à la fin de la guerre avec l'Assyrie. Des accords interviennent, fixant des indemnités pour des meurtres de ressortissants de Carkémiš qui se trouvent à Ugarit. Les gens du Siyannu jurent qu'ils ne sont pas des *habiru* démolisseurs d'un « castel » et ne trafiquent pas de vin (?) avec les gens de Beyrouth. Dix arbitrages ou verdicts sont rendus par Initešub, roi de Carkémiš. L'un d'eux concerne un marchand Ar(i)šimiya dont le nom peut être rapproché du « juge » Shamgar. Ibiranu, fils d'Ammistamru II, fut désigné par son père de son vivant; il monta sur le trône sans envoyer au grand roi hittite le contingent de soldats et de chars qui était imposé par le traité. L'existence de son fils Niqmadu III, supposée par deux actes juridiques incomplets, est prouvée par deux documents; mais son règne doit avoir été bref. Suit enfin ʿAmmurapi, fils de X, dont le dossier renferme deux verdicts entre ce roi et la fille du roi hittite, et aussi d'autres documents précédemment publiés (petit fragment de lettre, tablette ugaritique, bague-sceau en or). La prononciation *ʿmrp* est établie par la tablette ugaritique. La fin du règne de ʿAmmurapi doit se placer au début du règne du pharaon Mer-

(1) J. Nougayrol, *Textes accadiens des archives sud (Archives internationales).* — T. IX de la « Mission de Ras Shamra » : Le Palais royal d'Ugarit, IV. — In-4° de II-302 pp. Avec un volume de XC Planches. Paris, Imprimerie nationale, 1956.

nephtah. Une trentaine de documents non datables sont enfin présentés : quinze lettres, quatorze actes juridiques internationaux et deux fragments indéterminés. Dans une lettre au roi d'Ugarit, un certain Takuhlu raconte qu'il a été à la mort, mais qu'il a appris que son mal était la manifestation d'un « désir » divin (on en connaît d'autres exemples, spécialement de la part d'Ishtar); le dieu Apšukku le demandant comme « socius », il a répondu à cette élection d'un genre nouveau en apportant des offrandes. Dans le supplément est publié un acte d'Aziru, roi d'Amurru, qui conclut un accord avec Niqmadu II; cet acte mentionne un certain Abdihebat, sans doute un prince de Siyannu, dont le nom fut aussi porté par un prince de Jérusalem. Un édit de Tudhalia IV réglant un différend territorial entre Ugarit et Siyannu parle de « champ de sel » du port d'Atallig; cette mention de marais salants est à retenir.

L'analyse historique entreprise ici par J. Nougayrol est considérée par lui comme provisoire; elle n'en demeure pas moins une esquisse valable et du plus haut intérêt; d'autres découvertes pourront survenir; mais déjà se dessine à nos yeux la vie politique du royaume d'Ugarit dans ses relations avec ses voisins, petits et grands, spécialement les Hittites.

[R. T.]

Retrouvés dans la salle 110 du *Palais de Mari*, 309 *documents de type administratif* sont transcrits et traduits par J. Bottéro (1), qui avait déjà publié en 1956 l'autographie de 280 de ces pièces. Il a réussi à améliorer et à compléter un certain nombre de lectures et nous donne ici les résultats de son patient labeur. Transcriptions et traductions, toutes deux très soignées, sont suivies d'un important commentaire. Un seul texte est daté du règne de Iahdun-Lim; il mentionne la sortie processionnelle de la déesse Annunîtum. L'interrègne assyrien est représenté par 84 documents qui s'échelonnent durant sept éponymats; il s'agit de dépôts et de reçus, dont la régularité semble être garantie par des contrôleurs; ces documents constituent les archives de la droguerie du Palais, car les marchandises livrées représentent onze espèces d'huiles réservées à l'usage externe, surtout pour des onctions rituelles ou profanes, en particulier pour l'onction quasi quotidienne du roi. Deux documents mentionnent des matières précieuses et des bijoux, déposés entre les mains d'un prêtre. Une foule de fonctionnaires et de gens de métier gravitent autour du Palais. Parmi les fêtes, on signale un banquet où prennent part le roi, ses officiers et ses soldats. L'époque de Zimri-Lim comporte 194 tablettes et 29 fragments; les mois et les années sont indiqués sur un tableau synoptique. La nature de ces textes est très variée : arrivages, expéditions, dépôts, inventaires, relevés de comptes, registres, etc. Leur contenu fait l'objet d'une analyse très détaillée. Ainsi sont relevés et décrits les divers groupements humains, souvent par comparaison avec ceux des Bédouins. Le *gâiû* (héb. *gôy*), par exemple, est le clan. On remarque la présence d'un important personnel féminin autour du Palais (femmes-scribes, portières, chanteuses, hiérodules, etc.). Les fonctionnaires *šapiṭutum* sont rapprochés des *šoṭim* hébreux. Le clergé n'est pas abondamment représenté dans ces textes, mais divinités et fêtes y sont parfois mentionnées. Les rubriques principales concernent la faune et l'élevage, la flore et l'agriculture, l'alimentation carnée et surtout végétale, les repas (on comptait de 12 à 100 convives

(1) J. Bottéro, *Textes économiques et administratifs* (Archives royales de Mari, VII). In-8° de XII-364 pp. Paris, Imprimerie nationale, 1957.

à la table du roi), l'habillement, les parures et les bijoux, les industries de l'ivoire, du bois, du roseau, des minéraux, les vases et récipients de toute espèce, enfin l'échange et la circulation des biens. En appendice sont énumérées les mesures de capacité et de poids. Le fer est mentionné; il y avait un important commerce de l'étain avec l'Ouest. Beaucoup de termes rares sont discutés et retiendront l'attention des lexicographes. Plusieurs sont rapprochés d'équivalents hébreux. Ainsi, *burum* (p. 252), « froment » (héb. *bar*); *kusum* (ailleurs *kussu*), « épeautre » (héb. *kussemet;*); *ḫasmanu* (p. 296), matière brillante bleutée (héb. *ḥasmal*); l'étoffe *mardâtum* (p. 280), signalée aussi à Ras Shamra avec la graphie *mrdt*, est comparée à *mōrād* (*I Reg.*, VII, 29), « feston, guirlande (?) ». Au passage sont relevées des équivalences phonétiques entre g et h, k et h (p. 212). Au sujet de l'Ištar-pišran (p. 343), étroitement associée à Šamaš, ne pourrait-on pas y voir une forme d'Ištar devineresse ou interprète des mystères, étant donné les rapports du dieu Soleil, « maître de voyance » *(bêl bêri)*, avec la divination ?

[R. T.]

Cent trois *textes juridiques*, découverts dans les ruines du palais royal de Mari, sont traduits et commentés par G. Boyer (1). Une partie d'entre eux est constituée par des dossiers relatifs à l'activité juridique d'une personne déterminée, comme le lot d'actes de prêt d'argent consenti par Šamaš et Dadâ, ou celui des acquisitions immobilières de Iarim-Addu. Le droit des personnes n'est représenté que par un acte d'adoption. Mais celui-ci nous apprend que le droit d'aînesse avec ses conséquences en matière successorale existait à Mari dès la première dynastie babylonienne; l'aîné recevait une double part dans la succession paternelle, et il en était de même en Israël (*Deut.*, XXI, 17). On ne trouve rien qui intéresse le droit matrimonial, le régime des fiefs, la société ou les diverses formes de louage. Il s'agit d'opérations immobilières et de ventes d'esclaves, de contrats de prêt, de cautionnement et de gage, de dépôts, de reconnaissances de dette, de reçus d'argent et de redditions de comptes, de comptabilité administrative, de documents judiciaires, plus une lettre. Quelques actes de vente et la plupart des contrats de prêt sont rédigés en sumérien. Tous ces actes sont étroitement apparentés aux documents babyloniens de la même époque (Sippar et Larsa). Ces ressemblances s'expliquent par l'étroite parenté de race, de langue et de religion, ainsi que par le grand prestige de la civilisation babylonienne. Il existe cependant des formes juridiques spéciales au droit de Mari; elles tiennent à l'existence de communautés de clan, de tribu, de village, qui engendrent des formes de propriété ou de responsabilité collective, de copropriété familiale. A la différence des contrats babyloniens conclus par l'administration royale, les contrats de Mari (et ceux d'Alalah) concernant les finances royales se conforment au formulaire des contrats privés et sont passés devant témoins. Parmi les clauses pénales figure l'*asakku*, interdit ou tabou, du roi et des grands dieux; l'*asakku* du roi semble constitué par des plantes dont l'existence a un lien magique avec la vie du roi. La formule du type *naḫalu* concerne l'attribution d'un lot de terrain; le verbe « allotir, apportionner » a son correspondant dans l'hébreu biblique *naḥal*. A la fin d'un acte de vente, il est question d'un repas (« ils ont mangé le pain, ils ont bu à la coupe et ils se sont frottés d'huile »); ce repas devait avoir une signification juri-

(1) G. Boyer, *Textes juridiques* (Archives royales de Mari, VIII). In-8° de IV-245 pp. Paris, Imprimerie nationale, 1958.

dique et est rapproché de *Gen.*, xxvi, 30-31. Comme à Alalah, la femme d'un débiteur peut être cédée à titre de garantie au créancier, non pas qu'elle soit considérée comme un bien patrimonial, comme une esclave, mais parce qu'elle est codébitrice et soumise à la servitude pour dette, tout comme le mari. Les spécialistes du droit oriental trouveront dans le commentaire de G. Boyer quantité de rapprochements et de suggestions extrêmement utiles; ils en sauront gré à l'auteur.

[R. T.]

Mazdéisme. — M. Ugo Bianchi présente dans un petit livre la synthèse provisoire de ses études sur *le mazdéisme*, depuis les inscriptions achéménides jusqu'aux textes pehleviques les plus récents (1). Pour lui, la religion iranienne antique était déjà un créationisme compliqué d'un dualisme secondaire : au Dieu suprême et créateur de toutes choses bonnes, l'ennemi, le Druga, s'oppose pour les détruire, mais il n'a de personnalité que dans cette opposition. L'œuvre de Zoroastre est essentiellement une systématisation dans le sens éthique : les anciennes divinités sont réduites à un rôle secondaire, et, sous Ahura Mazda, s'opposent le Bon Esprit et le Mauvais Esprit, entre lesquels les hommes doivent choisir. L'insistance sur le choix à faire conduit à établir une symétrie entre les deux principes opposés. Dans la littérature avestique plus tardive, et dans les écrits en pehlevi, se produisent divers phénomènes : identification d'Ahura Mazda, ou Ormuzd, avec le Bon Esprit, et par suite, symétrie plus accentuée entre celui-ci et le Mauvais Esprit ou Ahriman; celui-ci devient un contre-créateur, et une partie des choses du monde matériel lui sont rattachées; l'ancienne mythologie reprend de la vigueur, chargée d'un sens plus élaboré. Une ligne latérale de pensée conduit à réfléchir sur le temps (Zaman, d'où le titre), et de là sur le destin, Zurvan, principe impersonnel qui, dans certains textes et certains mythes, paraît antérieur à Ormuzd lui-même.

Il n'y a pourtant pas lieu, pense U. B. de poser une religion zurvaniste spécifique; les choses s'expliquent suffisamment comme une tendance au sein du dualisme, aussi bien au niveau des mythes les plus anciens qu'à celui d'une pensée savante.

Quant au manichéisme, il se distingue de la religion iranienne par sa condamnation absolue de la matière; il faut y voir un syncrétisme irano-gnostique.

Dans un autre ouvrage (2), U. B., a reconnu un vaste domaine ethnographique où se trouvent des éléments de mythologie dualiste : il comprend l'Europe du nord-est, la Sibérie, et même l'Amérique du Nord. Il s'agit donc d'une donnée ethnographique très primitive qu'on ne saurait attribuer à l'influence des dualismes savants.

Je suis malheureusement incompétent pour apprécier ces thèses, je puis seulement témoigner de la netteté de la pensée et de l'abondante lecture que révèlent des notes nombreuses et un index des auteurs. Je regrette seulement l'absence d'une notice bibliographique raisonnée qui aurait fait de « Zamān i Ohrmazd »

(1) Ugo Bianchi, *Zamān i Ohrmazd, lo zoroastrismo nelle sue origine e nella sua essenza.* In-8° de 263 pp. Turin, Società editrice internazionale, 1958. — Prix : 800 lires.

(2) Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso, saggio storico ed etnologico.* Gd. in-8° de 214 pp. Rome, « L'Erma » di Breitschneider, 1958. — Prix : 4 000 lires.

une introduction utile à un corps de doctrines dont on devine à plusieurs endroits qu'elles ont eu de l'influence sur certains livres bibliques ou apocryphes.

[M. Du B.]

Patrologie. — Le P. Maurice Pontet présente des *textes choisis de S. Augustin* tirés des *Sermons sur Saint Jean* (1); il s'était déjà fait connaître par un ouvrage sur l'exégèse de S. Augustin prédicateur, et c'est le fruit de l'expérience ainsi constituée qu'il donne ici au grand public. Les principaux sermons sont largement représentés au moyen de grands extraits entrecoupés de résumés, ce sont : sermons 1, 2, 3, sur *Jo.*, I, 1-18; sermon 8 sur *Jo.*, II, 1-12; sermons 24-27 sur *Jo.*, VI; 97-98 sur *Jo.*, XVI, 12. Ailleurs le P. P. s'est contenté de relever un passage important sans chercher à donner une idée de l'ensemble : sermon 4 sur *Jo.*, I, 29; 23 sur *Jo.*, IV, 24; 32 sur *Jo.*, VII, 37; 35 sur *Jo.*, VIII, 12-13; 44 sur *Jo.*, IX, 6; 45 sur *Jo.*, X, 1-19; 92 sur *Jo.*, XV, 24-27; 120 sur *Jo.*, XIX, 32-34; 124 sur *Jo.*, XX, 3-9. La traduction est belle et claire. Une courte vie de S. Augustin et une présentation des circonstances et des principaux thèmes de son œuvre aident à l'intelligence du texte, une courte bibliographie indique les ouvrages d'ensemble les plus utiles à qui voudrait entamer une étude plus approfondie. Le public saura gré au P. P. de lui avoir donné sous une forme aussi aisée quelques-uns des textes majeurs de S. Augustin et une introduction à l'ensemble de sa pensée.

[M. Du B.]

Ceux qui, à un titre quelconque, ont pratiqué les magnifiques éditions du *Corpus Christianorum*, auront salué avec joie la parution des *Enarrationes in Psalmos* de s. Augustin (2). Cet énorme recueil des *tractatus* augustiniens sur le Psautier est l'un des témoins majeurs de la tradition latine, théologique autant que pastorale. On sait qu'il a occupé la réflexion de son auteur pendant plus de vingt-cinq ans (392-418), au gré de circonstances très diverses. La tradition manuscrite reflète, il va sans dire, l'intérêt durable suscité à travers tout le moyen âge par ce grand œuvre de l'évêque d'Hippone, où tant de générations se sont plu à retrouver jusqu'aux aspects les plus fuyants de l'augustinisme. La complexité et l'étendue mêmes de cette tradition imposaient des limites aux ambitions des éditeurs, l'infatigable Dom E. Dekkers et son co-signataire, J. Fraipont. Sagement, ils se sont contentés de reproduire, pour l'ensemble, le texte de l'édition des Mauristes (1681). En quelques pages, aussi judicieuses que bien informées, ils se sont expliqués de leur projet auprès du lecteur (pp. V-XIV). Car s'ils ont voulu reproduire le texte des Mauristes, ils ont tenu aussi à en accompagner cette nouvelle présentation d'un certain nombre d'auxiliaires précieux. Aux manuscrits (surtout carolingiens) utilisés par leurs illustres devanciers, ils ont d'abord ajouté les variantes d'une douzaine de manuscrits plus anciens (VI^e-VIII^e siècles). Ils ont aussi tenu compte de la transmission indirecte, dont le témoin le plus important est représenté, dans la nouvelle édition, par les *Excerpta* d'Eugippe (édités par

(1) Maurice Pontet, s.j., *Saint Augustin. Sermons sur Saint Jean. Textes choisis et présentés.* (Coll. « Les écrits des saints »). In-8° de 181 pp. Namur, Éditions du Soleil Levant, 1958. — Prix : 510 fr. français.

(2) E. Dekkers et J. Fraipont, *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos* (*Corpus Christianorum*, Series latina, XXXVIII-XL, *Aurelii Augustini opera*, X, 1-3). — Trois volumes in-8° de XXIV-2260 pp. Turnhout (Belgique), Brepols, 1956. — Prix : broch. 2 110 fr. b.; rel. 2 300 fr. b.

Knöll, dans *CSEL*, IX, 1). L'apparat critique s'est donc enrichi, mais sans lourdeur. On s'est délibérément efforcé, au contraire, de lui donner une forme à la fois plus claire et plus précise. Enfin, ceux qui s'intéressent à l'histoire ancienne du Psautier latin, apprécieront tout spécialement l'inclusion régulière, dans l'apparat, des variantes des trois principaux représentants connus du Psautier « italique » : le *Veronensis* (édité par Weber), le *Sangallensis* (édité par Dold) et le *Sinaiticus*, retrouvé naguère par G. Garitte, qui a très aimablement mis sa photocopie à la disposition des éditeurs (sigle : ℵ, malheureusement absent de la table, p. XXIV, mais qu'on pourra identifier, p. 59, grâce à l'apparat, 3, 9). Il semble bien, en effet, que ce type de texte, qui est un Psautier « romain » retouché, en usage dans le nord de l'Italie (surtout Milan : Ambroise), ait fait le fond de la « révision » augustinienne, affectée par ailleurs d'un certain nombre de leçons « africaines » proprement dites (Cyprien). On sait que c'était déjà, en substance, l'hypothèse de D. de Bruyne, que Vaccari devait reprendre, et en partie corriger. Un excellent index scripturaire (64 pages sur deux colonnes) couronne le troisième volume de cette admirable édition des *Enarrationes in Psalmos* de s. Augustin. On jugera de ce que cet index représente, à lui seul, de fine et patiente attention à la pensée augustinienne, si on le compare à celui, pourtant déjà méritoire, de l'édition originale des Mauristes.

[J.-P. Audet]

On avait cru pendant très longtemps que l'héritage homilétique de s. Jérôme était irrémédiablement perdu, lorsque Dom G. Morin nous restitua, coup sur coup, d'abord en 1897, puis en 1903, deux groupes de *tractatus* sur les *Psaumes :* le premier ne comprenant pas moins de cinquante-neuf homélies, et le second quatorze. A cela, qui était déjà considérable, s'ajoutaient dix *tractatus* sur *Marc* et une douzaine d'autres pièces du même genre (*Anecdota Maredsolana*, III, 2 et 3). C'est le texte de cet imposant recueil qui est maintenant reproduit par les éditeurs du *Corpus Christianorum* (1). Certaines pièces, cependant, ont dû être éliminées : les *Fragmenta de libro Numerorum*, qui appartiennent en réalité à Origène, traduction de Rufin; le *Tractatus de Ps. L* et le *De monogramma XPI*, qui sont certainement inauthentiques (déjà, G. Morin); les *Fragmenta graeca in Psalmos*, qui constituent une petite « chaîne » grecque avec laquelle Jérôme n'a rien à voir (J. Waldis); la *Fides s. Hieronymi presbyteri*, qu'A. Wilmart a restituée avec beaucoup de probabilité à Grégoire d'Elvire. Par contre, deux nouvelles homélies ont été ajoutées à la collection de G. Morin : une homélie sur l'Épiphanie, d'après le texte critique de B. Capelle (1924), et une homélie quadragésimale, éditée autrefois par Vallarsi parmi les lettres inauthentiques de s. Jérôme, dont l'attribution au solitaire de Bethléem paraît maintenant assez probable (ainsi, Morin, 1937, après Wilmart, 1911, et Capelle, 1924). D'autre part, les deux *Tractatus in Esaiam* ont été réservés pour le tome LXXIII du *Corpus Christianorum*, qui comprendra le grand commentaire hiéronymien sur le même prophète. J'ai noté, il y a un instant, que le texte de la présente édition, sauf pour les deux derniers écrits mentionnés, homélies sur l'Épiphanie et le carême, n'était autre que

(1) G. Morin, *S. Hieronymi presbyteri Tractatus sive homiliae in Psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta*, Editio altera aucta et emendata (*Corpus Christianorum*, Series latina, LXXVIII, *S. Hieronymi presbyteri opera*, II). — In-8° de XXII-579 pp. Turnhout (Belgique), Brepols, 1958. — Prix : broché, 600 fr. b.; relié, 675 fr. b.

celui de Dom Morin, à qui l'on a également emprunté la préface (pp. VII-XXI : *Anecdota Maredsolana*, III, 3). Pour les *Tractatus in Psalmos*, J. Fraipont a cependant collationné le *Parisinus lat.* 2235, assigné par Chatelain au VI^e siècle, dont le témoignage paraissait particulièrement utile et sur lequel Dom Morin avait attiré l'attention en 1922. Pour les *tractatus* sur les *Psaumes* 7 et 9, et là où le texte s'avérait par ailleurs moins sûr, on a demandé, en outre, l'appoint du Wolfenbüttel *Gudianus lat.* 269 (VII^e siècle), signalé également, en 1922, par le savant éditeur des *Anecdota Maredsolana*. Le texte de Dom Morin reste toutefois inchangé. On s'est borné, avec pleine raison d'ailleurs, à inclure les nouvelles variantes dans l'ancien apparat, quitte à signaler par un astérisque celles qui, au jugement des éditeurs, auraient mérité de passer dans le texte. Ainsi, tout est clair et le lecteur averti jugera. Enfin, J. Fraipont a fait au petit *Sermo de quadragesima* l'honneur d'une collation minutieuse de cinq manuscrits, tous du VIII^e siècle. C'est du travail probe. L'index scripturaire reproduit celui de Dom Morin avec renvois à la nouvelle pagination. J'avoue que je me suis laissé séduire par ce beau volume, où l'on retrouve un Jérôme moins « rhéteur » (cette envahissante et parfois insupportable rhétorique du grand homme!), moins préoccupé aussi de son immortalité littéraire par-dessus la tête de ses correspondants et de ses lecteurs, et il faut bien le dire, moins soulevé par ses multiples hargnes : bref, un Jérôme plus humble, dont l'érudition parfois s'embrouille, comme il arrive même aux plus savants, un Jérôme plus authentiquement sensible aux réalités humaines, et, pour tout dire, un Jérôme qui nous rend moins onéreux le plaisir de l'aimer.

[J.-P. A.]

En 1947, malgré de hautes fonctions ecclésiastiques et de fréquentes entraves de santé dans un âge avancé déjà, M. le Chanoine Jérôme Labourt, Vicaire général de Paris et Théologal du Chapitre de Notre-Dame, entreprit une tâche délicate qui allait être son œuvre de prédilection : établir un texte critique des *Lettres de S. Jérôme*, accompagné d'une traduction française. Deux ans plus tard, sous les auspices de l'Association Guillaume Budé, « éditions des Belles Lettres », paraissait un I^er volume contenant un substantiel Avant-propos historique, l'exposé succinct de la méthode technique et les XXII lettres initiales de la série. Par la plume qualifiée du regretté P. Abel, la *RB.* (1950, pp. 316-318) souligna la valeur du texte reconstitué par la compétence du savant éditeur, comme aussi l'exceptionnelle qualité de sa traduction définitive en français : double appréciation brillamment justifiée par les volumes périodiques suivants, où l'œuvre était prolongée jusqu'à l'Ep. CIX (cf. *RB.*, 1957, pp. 156 s.). La rédaction venait d'être achevée quand M. Labourt s'éteignit, le 27 février 1957. La *Revue* tient à rendre à sa mémoire un hommage très ému, en reconnaissance de la généreuse collaboration dont il l'honora parfois, mais surtout de sa bienveillante et chère amitié, fidèle dans les mauvais jours comme dans les bons durant 60 ans.

La publication de son œuvre est heureusement poursuivie par les soins compétents de Mgr L. Pichard, et le t. VI vient de paraître : Lettres CX à CXX (2). Dans CX, Augustin discute surtout l'interprétation de Jérôme sur l'incident survenu entre s. Paul et s. Pierre à Antioche (*Gal.*, II, 11 ss.); CXI n'est qu'un billet d'Augustin au messager Présidius chargé de porter cette lettre. CXII est

(2) Petit in-8° de 163 doubles pages et notes complémentaires, pp. 165-169. Paris, Les Belles Lettres, 1958.

la réponse très détaillée de Jérôme. CXIII s., courtes épîtres de Théophile d'Alexandrie et de Jérôme à propos d'un traité polémique du premier que le second a traduit du grec en latin. CXV, billet irénique de Jérôme à Augustin lui demandant de substituer aux discussions scripturaires un simple échange d'affection. CXVI, ample réponse d'Augustin pour préciser ses anciennes difficultés et solliciter la continuation d'un échange de vues dans la liberté et la sincérité d'une amitié fraternelle. CXVII, plaidoyer incisif et très pittoresque de Jérôme pour réconcilier une mère et sa fille résidant en Gaule et séparées par un implacable désaccord. CXVIII, pressante exhortation de Jérôme à Julien, illustre chrétien dalmate éprouvé par des deuils de famille et la perte d'une partie de ses biens, à pratiquer la résignation de Job et à se dépouiller totalement de sa fortune. CXIX, réponse de Jérôme à deux moines toulousains, Minervius et Alexandre, qui l'avaient interrogé sur le « problème très difficile » du sort des chrétiens, vivants ou défunts, à l'époque de la parousie, d'après *I Cor.*, xv, 51 ss. CXX, la plus longue lettre du recueil (pp. 120-163), répond « à Hédybia », noble veuve gauloise chrétienne sans enfants, qui avait adressé au solitaire de Bethléem « douze questions » sur la manière pour elle d'acquérir la perfection, et sur l'interprétation de divers passages des Évangiles et des épîtres pauliniennes. On remarquera surtout, dans les deux dernières pages, l'exposé hiéronymien du triple sens des Écritures : historique, tropologique et spirituel. — Mais il faut une fois de plus souligner que l'extrême diversité des sujets traités met vivement en relief le génie épistolaire de s. Jérôme, et non moins l'élégante souplesse littéraire de son impeccable traducteur.

[V.]

Archéologie chrétienne. — Le *Saint Jean Baptiste dans l'Art* que M. Masseron publie dans la collection « Art et Paysages » de l'éditeur B. Arthaud (1) met en pleine évidence qu'après le Christ et la Vierge aucun personnage de l'Ancien et du Nouveau Testament n'a plus et mieux inspiré les techniciens dans tous les domaines de l'art que le Précurseur. L'ange annonciateur de sa naissance miraculeuse l'avait déclaré « grand devant le Seigneur..., rempli de l'Esprit Saint dès le sein de sa mère, marchant devant Dieu avec l'Esprit et l'énergie d'Élie... pour préparer au Seigneur un peuple bien disposé » (*Lc.*, i, 13-17). Jésus lui-même l'avait proclamé «le plus grand parmi les enfants des femmes » (*Lc.*, vii, 28; *Mt.*, xi, 11), et le génie de Dante lui attribuait exclusivement les qualificatifs : *gran Giovanni*, ou « *toujours* saint », c'est-à-dire dès avant sa naissance. Aux thèmes évangéliques émouvants de son existence s'ajoutèrent de très bonne heure de naïves et touchantes traditions, consignées dans les apocryphes pour enrichir les cycles de sa vie dans l'inspiration des artistes chrétiens; tels le miracle qui préserva le Précurseur du massacre hérodien des Innocents, sa conduite par un ange au désert, sa rencontre avec Jésus revenant d'Égypte avec ses parents après la mort d'Hérode : épisodes folkloriques concrétisés dans d'immortelles œuvres d'art. L'étude très érudite de ces cycles par M. Masseron dégage leur évolution et les liens éventuels qui rattachent de primitives fresques égyptiennes du v^e^ ou vi^e^ siècle — Baouit par exemple — aux créations prestigieuses des grands maîtres florentins. Ses comparaisons sobres et finement suggestives sou-

(1) In-8° carré de 187 pp., avec 152 héliogravures des Établissements Braun, dont beaucoup en pleine page et une en page double (fig. 15), sous liseuse en vélin laqué et 5 couleurs. Paris et Grenoble, B. Arthaud, 1957. — Prix : broché. 2 290 fr; relié, 2 900 fr.

lignent la tendance individuelle des artistes et caractérisent les écoles. Mais le mérite inestimable de son livre est constitué par le trésor des 152 chefs-d'œuvre choisis avec tact et maîtrise dans les monuments et les musées ou collections privées des deux mondes, et reproduites en parfaites héliogravures. Biblistes et lecteurs cultivés seront fascinés par ce très substantiel et très esthétique ouvrage de M. Alexandre Masseron.

[V.]

Le récent ouvrage de M. André Grabar : *Les ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio)* (1) est une utile contribution à la connaissance archéologique des Lieux Saints de Palestine. Sous le nom d' « Ampoules de Monza » on désignait depuis des siècles seize petits flacons en argent assez bien conservés, qui avaient contenu des « eulogies » des sanctuaires de Terre Sainte. De forme circulaire avec faces plates embouties dans un cadre lisse ouvert au sommet pour encadrer un goulot cylindrique et fixer les chaînettes de transport, ces récipients exerçaient la sagacité des archéologues par des représentations plus ou moins frustes des scènes évangéliques commémorées au VI^e^ siècle dans les sanctuaires palestiniens. Apportés par des pèlerins lombards, ils auraient été collectionnés pieusement par la reine Théodelinde pour enrichir le Trésor de sa cathédrale métropolitaine de Monza. En 1920, une fouille accidentelle dans la crypte de l'église abbatiale de Saint-Colomban à Bobbio, environ 30 km au sud de Plaisance, exhuma vingt fragments disloqués et plus ou moins endommagés de reliquaires identiques. La fondation de l'abbaye remontant à 612, la reine Théodelinde († 625) l'aurait vraisemblablement dotée d'une partie de son précieux trésor. L'état précaire de toutes les pièces de Bobbio ne permet pas de fixer le nombre des ampoules; tout au plus croit-on discerner que deux fragments auraient appartenu aux faces du même reliquaire; mais il ne saurait subsister le moindre doute sur l'identité de nature et de provenance des deux séries, et plusieurs sujets paraissent même avoir été coulés dans le même moule, d'après les observations concrètes de M. Grabar. Les multiples publications antérieures ne faisaient pas toute la lumière désirable sur ces documents; il faut donc le féliciter de les présenter de nouveau avec les ressources les plus modernes de la photographie artistique, grâce au concours de M^lle^ Denise Fourmont, technicienne réputée. Laissant de côté la demi-douzaine de reliquaires du même type égaillés dans les musées de Londres, Berlin, Dumbarton Oaks et Detroit en Amérique, il groupe les séries de Monza et Bobbio sous le titre général d' « Ampoules de Terre Sainte », non sans y inclure deux médaillons-reliquaires « en terre pressée » : l'un de Monza, avec empreinte de l'annonciation à Marie « près du puits », l'autre de Bobbio, avec image d'Élisabeth en fuite pour sauver son fils du massacre des Innocents — double épisode dérivant des apocryphes. Les admirables clichés de M^lle^ Fourmont, tantôt en grandeur naturelle, tantôt en agrandissements sous des angles très expressifs, sont présentés comme pouvant « remplacer l'examen direct des objets » (p. 7). Il est néanmoins singulier qu'après avoir annoncé la reproduction d' « un certain nombre grandeur de l'original » pour indiquer les dimensions réelles (p. 11), on n'en fournisse nulle part l'indication. Les pl. LIV et LV, auxquelles — sauf erreur de ma part — il n'est fait aucune allusion dans le texte, donnent l'impression de présenter en

(1) Grand in-8° de 70 pp., avec LVI pl. hors texte en pleine page, relié sous jaquette en couleurs. Paris, Klincksieck, 1958. — Prix : 3120 fr.

grandeur naturelle 4 types de Monza et 4 de Bobbio, mais il est fort malaisé de les concrétiser rigoureusement, et beaucoup plus encore d'apprécier les divers agrandissements; on regrettera donc l'absence de brèves cotes chiffrées dans la description détaillée, parfois un peu prolixe, des planches; peut-être aussi, dans les pl. de Bobbio, le bouleversement introduit sans aucune apparente utilité dans la numérotation jusqu'ici courante des sujets. Cherchant à définir (pp. 45-50) l'art des ampoules et sa provenance, M. G. estime « probable que la forme ronde.... a été dictée par les médaillons et les plats en métaux précieux » (p. 46). Pourquoi pas tout bonnement par le vieux type céramique palestinien de la gourde de voyage? Plutôt qu'à des mosaïques ou à des peintures monumentales, suivant une hypothèse assez accréditée depuis longtemps, il préfère demander à l'orfèvrerie et à la numismatique constantinopolitaines l'inspiration des thèmes exploités par les graveurs, afin de souligner finalement « peut-être les origines étrangères à la Terre Sainte de l'art des ampoules » (p. 50) : hypothèse fragile qu'on laissera volontiers à son compte; car les sujets traités dérivent très spontanément des narrations évangéliques commémorées par les sanctuaires palestiniens (1). A travers les savantes spéculations relatives à l' « Iconographie » (pp. 50-61), on retrouvera surtout l'idée chère à M. Grabar « d'un reflet de l'art impérial contemporain sur l'art de l'Église byzantine » (p. 61). Quant aux déductions finales (pp. 63-67) sur la « Fonction des ampoules », à la fois prophylactique et magique, je ne m'aventure pas à la discuter. Mais si je n'éprouve qu'une médiocre ferveur pour les thèses fort érudites de M. Grabar au sujet des ampoules de la Terre Sainte, nul ne lui sera plus reconnaissant que moi pour l'admirable présentation graphique fournie par son très élégant ouvrage.

[V.]

Dans le vol. XI des *Dumbarton Oaks Papers* (2), H. A. Wolfson, *Implications philosophiques de la théologie de Cyrille de Jérusalem* (pp. 1-19), analyse l'enseignement de Cyrille sur la Foi et la Trinité, dans le but de montrer que, sans être à proprement parler un philosophe, en exposant ces doctrines théologiques à de simples croyants il les présentait néanmoins avec la forme que leur avait déjà donnée la spéculation philosophique antérieure. — D. Obolensky, *Byzance, Kiev et Moscou. Étude sur les relations ecclésiastiques* (pp. 21-78). Depuis l'adoption de la foi chrétienne par le prince Vladimir de Kiev, en 988-989, l'épiscopat russe aspirait à se rendre indépendant du patriarcat de Constantinople. M. O. esquisse les compromis adroits par lesquels l'hégémonie impériale sut ménager les aspirations autonomes de ses satellites ecclésiastiques. — I. Ševčenko, *Discours anti-zélote de Nicolas Cabasilas : une réinterprétation* (pp. 79-171). Vers le milieu du XIVe s. apparaît, à Thessalonique, un groupement politique dit des « Zélotes », très diversement apprécié par les historiens : pour les uns, vulgaires démagogues exaltés; pour les autres, patriotes démocrates en réaction contre la tyrannie impériale et les malversations des fonctionnaires. En ce dernier sens on a surtout exploité l'œuvre littéraire de Nicolas Cabasilas, noble thessalonicien qui aurait souffert des agissements *zélotes*. Son « Discours concernant les actes illégaux auda-

(1) Souhaitons du moins qu'aucun lecteur ne soit dupe de la citation d'une mosaïque d'église « à el-Tagba, près de la mer Morte » (p. 48) : exemple pittoresque d'une érudition souvent hasardeuse...

(2) In-4° de IX-277 pp., avec 120 fig. hors texte. Harvard Univ. Press, 1957. — Prix : 7 dol. 50.

cieusement commis par les officiels contre les choses sacrées » a été présenté par des historiens tels que C. Sathas et surtout O. Tafrali comme le programme même des Zélotes. Ševčenko en publie une édition critique et démontre dans sa « réinterprétation » que ce réquisitoire n'a rien à voir avec les Zélotes, mais s'attaque exclusivement à l'attitude illégale du gouvernement impérial. — P. A. Underwood, *Second rapport préliminaire sur la restauration des fresques de la Kahriyé Djami' à Istanbul par l'Institut byzantin* en 1955 (pp. 173-220, avec 51 fig. hors texte) : enregistre de nouveaux détails de haute importance pour l'histoire de la peinture byzantine.

A ces mémoires fondamentaux s'ajoutent quatre *Notes* en texte plus fin, sur des sujets divers : G. H. Forsyth, *Notes architecturales sur un tour à travers la Cilicie* (pp. 223-236, avec 44 fig. h. t.) : documentation photogr. et observations techniques très pertinentes sur les églises de Meriamlik, Korykos, Alahan Kilisse, Dag Pazarli. — A. Alföldi et E. Cruikshank, *Un masque d'argent sassanide à Dumbarton Oaks* (pp. 237-245 et 12 fig. h. t.) : le masque présente une figure humaine au repoussé, avec trois timbres byzantins à la base. Alföldi le date de la fin du VII^e^ s., détermination confirmée par Miss Erica Cruikshank, spécialiste de l'étude des timbres de contrôle byzantin. — M. C. Ross, *Un médaillon byzantin en or à Dumbarton Oaks* (pp. 247-261 et 13 fig. h. t.) avec la Vierge et l'Enfant et des scènes de l'Épiphanie; trouvé naguère à Chypre et souvent mentionné, mais sans étude approfondie. La pièce avait été fondue, non gravée par un orfèvre. — S. Vryonis, Jr., *Le testament d'un magnat provincial : Eustathe Boilas* (1059) (pp. 263-277), traduit et commente ce document unique, où un grand fonctionnaire byzantin, tombé en disgrâce et contraint de s'exiler en Arménie, décrit les vicissitudes de son existence et dispose des biens considérables qu'il s'est acquis en exil. On remarquera surtout (p. 269 s.) la liste des manuscrits précieux de sa bibliothèque — qui « contient environ 90 n^os^ » (p. 277) — collection considérable pour un particulier relégué dans une province semi-déserte.

[V.]

L'important ouvrage de A. K. Orlandos sur *la basilique paléochrétienne*, présenté naguère à nos lecteurs (*RB.*, 1957, pp. 107-112), s'est enrichi par la suite d'un volume d'*Index* (1). On y trouve quatre tables : des Noms propres (surtout de lieux ou d'églises), des Écrivains anciens et byzantins, des Auteurs modernes, des Matières. Cet Index très bien présenté est évidemment indispensable pour l'utilisation féconde des deux volumes qu'il accompagne. Un simple coup d'œil sur ses colonnes bourrées de références suffit à redire toute la richesse accumulée dans l'œuvre magistrale du Prof. Orlandos. Une page de Corrigenda termine le volume.

[P. B.]

Judaïsme. — *L'Institut international des études hébraïques*, dont le siège est à Paris et qui entend promouvoir un judaïsme progressif et libéral, a décidé de remplacer l'éphémère Revue de la Pensée Juive par une série de publications

(1) Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλική. Εὑρετήριον τοῦ Α' καὶ τοῦ Β' τόμου, par A. K. Orlandos (Bibl. de la Soc. Arch. d'Athènes, n° 35). In-4° de 136 pp. Athènes, 1957.

annuelles. Les deux premiers tomes (1) sont précédés d'un éditorial et de deux messages, l'un de Miss Lily Montagu, présidente de la *World Union For Progressive Judaism*, l'autre, du rabbin Leslie I. Edgar, ainsi que du règlement de l'Institut et du programme des études. M. Buber expose à l'occidental moderne la doctrine de vie hassidique. Après un fragment d'E. Fleg (Le Livre de l'homme), V. Jankélévitch étudie les rapports de Bergson et du judaïsme. A. Goldenson montre dans Hasdaï Crescas (1340-1410) un précurseur du spinozisme. R. Misrahi étudie la théorie du droit et de la liberté politique chez Spinoza. E. A. Lévy-Valensi médite sur le problème du mal et de la rédemption dans la tradition mystique du judaïsme. Plusieurs poèmes de P. Morhange, un extrait du roman Ossip par M. Matvéev, quelques pages sur le Golem par R. Maruel, sont suivis d'un article de A. Dupont-Sommer sur l'origine essénienne des rouleaux de Qumrân. A. Ben-Meir examine beaucoup de passages bibliques où Jérusalem est mise en rapport avec le paradis et l'enfer. Je note au passage une interprétation séduisante du *Ps.* LXXXVIII, 6 : « Libéré parmi les morts ». Comme l'esclave est libéré de son maître à sa mort (*Job*, III, 19), le psalmiste se juge déjà mort, et donc libéré de son Seigneur; il reprend ici (comme souvent dans le psautier) une expression de *Job*. Le lépreux étant considéré comme un mort (cf. *Nedarim*, 64 b), la léproserie se serait appelée la « maison de libération » (cf. Ugarit; *II Reg.*, XV, 5), c'est-à-dire l'équivalent du tombeau. S. Pinès publie une note sur la doctrine de la prophétie et de la réhabilitation de la matière dans le Kuzari (Judah Hallévi). J. Shirmann retrace la physionomie de Salomon ibn Gabirol, et A. Chouraqui présente la traduction annotée de « la Couronne du Royaume ». Enfin, le rabbin A. Zaoui traduit quelques chapitres de la première Marche du livre de la Connaissance, premier livre de la Récapitulation de la Loi (Michneh Tora) de Maïmonide.

[R. T.]

Nous recevons trois nouveaux volumes de l'*histoire sociale et religieuse des Juifs* de S. W. Baron (2). Ils portent sur la période de 500 à 1200, dont on sait l'importance dans l'histoire du Judaïsme : c'est celle d'une grande expansion économique et sociale sous la protection musulmane, d'une grande activité intellectuelle et littéraire, et de la fondation de communautés en de nouveaux territoires parmi lesquels l'Europe orientale se révélera le plus important. En supposant connus les grands traits de l'histoire générale, S. W. B. montre surtout, dans ces trois volumes, quelle fut la situation des communautés juives dans les diverses parties du monde civilisé d'alors, et quels furent les grands thèmes de son activité culturelle. Trois volumes reviendront sur celle-ci plus en détail, ceux que nous analysons en montrent le contexte historico-social. Mais ce serait une erreur, pour les étrangers que nous sommes, de ne vouloir connaître du Judaïsme médiéval que les sommets de la philosophie ou de la poésie, en ignorant leurs racines populaires. D'autre part, S. W. B. réunit un ensemble considérable d'informations, souvent de sources orientales, qui montrent une sorte d'envers de l'histoire médiévale, peut-être trop négligé. Aussi pensons-nous que son livre doit intéresser tous ceux qui portent leur attention sur cette époque, quel que soit l'objet particulier de leur étude.

[M. Du B.]

(1) *Mélanges de Philosophie et de Littérature juives*, t. I et II (années 1956-1957). In-8° de 334 pp. Paris, Presses Universitaires de France, 1957. — Prix : 790 fr.

(2) Salo Wittmayer BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. III, IV, V. In-8° de 340, 352, 416 pp. New York, Columbia University Press, 1957. — Prix : 6 dollars chaque ou 15 les trois. — Pour les deux premiers, voir *RB.*, 1952, p. 599 s.

Patrologie. — Le Dr E. Amand de Mendieta et le Dr Stig Y. Rudberg ont entrepris de publier, en étroite collaboration, l'édition critique des *homélies de Basile de Césarée*. Avant de donner au public l'édition critique des homélies *sur l'Hexaéméron*, il leur a paru nécessaire de publier une édition critique de la *version latine* qui en avait été faite par Eustathius, écrivain latin d'origine italienne, vers l'an 400 (1). Cette version se recommande en effet, et par son antiquité (une vingtaine d'années seulement après la mort de Basile), et par sa littéralité qui fait d'elle un instrument précieux pour reconstituer le texte grec primitif de l'homéliste. L'édition *princeps* de cette version (parue à Paris en 1603) n'avait utilisé qu'un seul manuscrit, au demeurant fort médiocre; par ailleurs, le texte en avait été « amendé » au moyen de corrections assez aventureuses. L'édition bénédictine de J. Garnier (reproduite dans Migne), fondée sur l'édition princeps, l'avait heureusement corrigée en utilisant trois autres mss. Le texte n'en est cependant pas parfait, car les corrections ont été faites surtout d'après le ms. *Colbertinus secundus*, de Paris, témoin d'une véritable recension de la traduction latine qui l'a identifiée autant que possible au texte grec de Basile. La présente édition est fondée principalement sur le *codex sancti Germani* 581 (Paris, B.N., latin 12134), du VIIIe s., qui est de loin le meilleur, comme l'établissent les éditeurs dans leur introduction. Ils ont collationné six autres mss., dont les variantes sont données en apparat critique. Le tout est présenté d'une façon très claire; des références marginales permettent de se reporter aux éditions de Garnier et de Migne. Un mot seulement au sujet du texte biblique donné par cette traduction latine. Les éditeurs semblent supposer qu'Eustathius a traduit littéralement le texte grec de Basile (p. LXII). Plusieurs sondages me font penser que, fidèle à une méthode couramment pratiquée à cette époque par les traducteurs, il a plutôt traduit les citations de Basile d'après le texte vieille latine dont il avait l'habitude. Mais faute de posséder encore une édition critique du texte grec de Basile, je n'ai pu établir ce fait avec certitude. Le soin avec lequel la présente édition a été établie laisse bien augurer de l'édition complète qu'elle prépare.

[M.-E. B.]

(1) EUSTATHIUS, *Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*. Édition critique avec prolégomènes et tables par Emmanuel AMAND DE MENDIETA et Stig Y. RUDBERG (Texte und Untersuchungen, 66. Band = V. Reihe, Bd. 11). In-8° de LXIV-132 pp. Berlin, Akademie-Verlag, 1958. — Prix : br. 25 DM.

Le Gérant : J. GABALDA

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 5963
Dépôt légal : 3e trimestre 1959.

LE ROULEAU DE CUIVRE DE QUMRÂN (3Q 15)

TRADUCTION ET COMMENTAIRE TOPOGRAPHIQUE

Les deux rouleaux de cuivre inscrits qui ont été trouvés le 20 mars 1952 dans la grotte à manuscrits nº 3 (3Q) ne représentent en réalité qu'un seul texte disposé sur douze colonnes. En 1955-56 ils ont été ouverts, selon une méthode simple mais très soignée de découpage, par le Professeur H. Wright Baker du College of Science and Technology à l'Université de Manchester (1). Les bandes découpées, au nombre de vingt-trois, revinrent en Jordanie au début d'avril 1956. Elles sont maintenant exposées au Musée Archéologique d'Amman, capitale du pays.

Les trois institutions qui avaient conduit l'exploration de la falaise de Qumrân du 10 au 29 mars 1952, American School of Oriental Research de Jérusalem, Palestine Archaeological Museum et École Biblique et Archéologique à Jérusalem (2), me confièrent l'édition de ce document intrigant. Ma traduction provisoire, établie rapidement, a servi au communiqué de presse qui a paru simultanément en Jordanie, en Angleterre, aux États-Unis et en France le 1er juin 1956. Il annonçait l'ouverture des rouleaux et donnait les premières informations sur le texte qui y était gravé. Moi-même, j'en ai parlé brièvement à plusieurs reprises (3). Après trois ans, malgré d'autres travaux d'édition également urgents (documents hébreux et araméens de Murabba'ât (4), textes littéraires de la grotte 4 de Qumrân), l'édition de 3Q **15** est prête et elle sera à l'impression quand paraîtra le présent article. Avec l'aimable autorisation de la Clarendon Press nous publions ici la traduction intégrale du document en français ainsi que

(1) Voir H. W. Baker, *Notes on the Opening of the « Bronze » Scrolls from Qumran*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXIX, 1955-56, pp. 45-55.

(2) Cf. R. de Vaux, *Exploration de la région de Qumrân*, dans *RB.*, LX, 1953, pp. 540-561.

(3) *The Copper Document from Cave III, Qumran*, dans *Biblical Archaeologist*, XIX, 1956, pp. 60-64; *Volume du Congrès de Strasbourg 1956.* (Supplements to Vetus Testamentum, vol. 4), Leiden, 1957, pp. 22 s.; *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (Studies in Biblical Theology, nº 26), Londres, 1959, pp. 15 et 42 s.

(4) *Grottes de Murabba'ât*, par R. de Vaux, P. Benoit et J. T. Milik, dans la série *Discoveries in the Judaean Desert*, II (sous presse); abrégé désormais : *DJD.*, II.

le commentaire de 3Q **15** (1), à peu près sous la même forme où il sera publié dans *DJD.*, III. J'insisterai ici sur les données topographiques de ce texte, qui intéressent notre connaissance de la Palestine romaine et représentent à mes yeux son apport le plus précieux; en revanche je ne m'attarderai pas à sa forme linguistique, dont les reproductions (photographie et fac-similé) et la transcription doivent être réservées à *l'editio princeps*. En attendant, les éléments fournis par la traduction et par un certain nombre de transcriptions (dont le degré de certitude dans la lecture est soigneusement signalé) fourniront assez de matière pour nourrir des discussions utiles sur la toponymie palestinienne à la lumière de ce nouveau témoin. Un autre article, à paraître dans le numéro suivant (octobre) de la *Revue Biblique*, complétera la présente enquête à l'aide de plusieurs Excursus où seront traités plus amplement quelques problèmes connexes.

En lisant le commentaire topographique, le lecteur se rendra compte que je maintiens ma première impression, à savoir que le catalogue de bronze ne décrit que des trésors imaginaires relevant du folklore juif de l'époque romaine. Quant à la date du document, l'étude plus poussée des données complexes et disparates, qui seront discutées en détail dans *DJD.*, III, me fait maintenant pencher vers la période entre les deux guerres juives contre les Romains, disons l'an 100 en chiffres ronds. En outre, je n'ai pas trouvé un seul indice valable qui inviterait à attribuer la composition de cet ouvrage curieux aux membres de la confraternité érudite des Esséniens, disparue de la région de Qumrân en l'an 68 de notre ère.

En examinant les toponymes de 3Q **15** à partir de la traduction et des transcriptions, le lecteur voudra bien ne pas oublier :

1° Que l'*orthographe* de ce texte porte une empreinte populaire comparable à celle des graffites des ossuaires : notation par *matres lectionis* très inconsistante et parfois plus défective que dans les manuscrits de la Bible ou des lots qumrâniens; que la désinence féminine du singulier est d'habitude marquée par l'*aleph*, tandis que la finale *-e* est notée en principe par un *hé*.

2° Que l'*écriture* est du type monumental (ou calligraphique) à trait simplifié, écriture notariale plus exactement, la même qu'on trouve employée sur les ossuaires jusqu'à la Seconde Guerre Juive : *yod*, *waw*, parfois *zain* et quelquefois *reš* (forme cursive) exprimés par un simple trait vertical; *bet*, *kaph*, parfois *mem*, très semblables;

(1) C'est le sigle qui sera donné aux rouleaux de cuivre dans l'édition (*Discoveries in the Judaean Desert*, III).

hé et *ḥet* de formes presque identiques (aussi *taw*, si son « pied » gauche n'est pas clair sur la surface de la plaque).

3° Que la *langue* est l'hébreu michnique mais représentant un dialecte particulier (parler juif de la vallée du Jourdain ou de Beisan, plus exactement?) qui, par certains éléments, est plus évolué que les dialectes de Murabba'ât (voir *DJD.*, II) et des écrits de la Michna, p. ex. l'emploi très fréquent du pronom périphrastique *šel*, tandis que par d'autres traits il est plus près de l'hébreu biblique, p. ex. l'ordinal *šenit* et non *šᵉniyah*.

4° Que le *vocabulaire* contient un nombre relativement élevé d'*hapax legomena* ou, au moins, des acceptions nouvelles de mots connus, que nous ne prétendons pas éclaircir de façon définitive.

5° Que la *syntaxe* est nominale et le style extrêmement concis, ce qui laisse une certaine marge d'incertitude et d'erreur quand il s'agit de grouper les mots dans les incises sémantiques.

***

Col. I. TRADUCTION (1)

(1) [1] *A Ḥorebbeh, sise dans la vallée d'Achor, sous* [2] *les marches qui vont vers l'est; (creuse) quarante* [3] *coudées: coffre (plein) d'argent,* dont le total [4] *(fait) le poids de dix-sept talents.* KEN (2).

(2) [5] *Dans le monument funéraire de Ben-*Rabbah *le* Šališien (3) : [6] *100* (4) *lingots d'or.*

(3) Dans la grande citerne située dans le Parvis [7] *du petit péristyle, celle qui est bouchée par une pierre percée, dans un recoin de son fond* (5) [8] *face à l'ouverture supérieure : neuf cents talents.*

(4) [9] *Sur la colline de* (6) *Koḥlit: vase(s) d'aromates, bois de santal et vêtements sacrés;* [10] *total des aromates et du trésor: sept (talents) et* un dixième. [11] *Repère de l'entrée de sa porte tournante le nord de*

(1) En caractères romains : traduction incertaine; entre parenthèses ( ) : mots ajoutés à la traduction pour plus de clarté; crochets [ ] : lacune; ℵ : lecture très incertaine; ℵ : lecture vraisemblable; ··· : nombre approximatif de lettres manquantes.

(2) Nous ne savons pas ce que signifient ces lettres grecques, ici et dans la suite.

(3) La lecture du patronyme et du gentilice est extrêmement incertaine; le premier pourrait encore être lu דכור etc., le second העדשי etc. Toutefois, la dernière lettre du patronyme n'est certainement pas un *kaph* final.

(4) Tous les nombres transcrits ici par des chiffres sont exprimés dans le document par des signes spéciaux, attestés par ailleurs pour cette époque.

(5) Dans le texte, l'incise « celle... percée » vient après « dans un recoin de son fond ».

(6) בתל של.

la sortie du canal, [12] *(et compte) six coudées dans la direction de la caverne de l'immersion.* ΧΑΓ.

(5) [13] *Dans un trou plein de* broussaille *qui est à* Manos (1), *en descendant à gauche,* [14] *à trois coudées de hauteur à partir du fond: quarante talents* [15] *d'argent.*

Col. II.

(6) [1] *Dans la citerne comblée* (2), *située en contre-bas des Marches:* [2] *42 talents.* ΗΝ

(7) [3] *Dans la grotte de Bet ha-Marah le* Vieux (3), *dans le troisième* [4] *réduit du fond: soixante-cinq lingots d'or.* ΘΕ.

(8) [5] *Dans un souterrain de la Cour des magasins de bois, au milieu duquel* [6] *se trouve une citerne; là, il y a des vases et de l'argent: soixante-dix talents.*

(9) [7] *Dans la citerne qui est en face de la Porte Orientale,* [8] *distante (d'elle) de quinze coudées, il [y a] des vases.*

(10) [9] *Et dans son conduit: dix talents.* ΔΙ.

(11) [10] *Dans la citerne située en contre-bas du rempart, du côté est,* [11] *(creusée) dans la saillie du rocher: six cents barres* [12] *d'argent.*

(12) Sous le grand seuil [13] *de la piscine sise à l'est de Kohlit, à l'angle* [14] *nord creuse quatre coudées:* [15] *22 talents.*

Col. III.

(13) [1] *Dans le Parvi*[*s du* Péri]bole, *sous l'angle méridio*[2] *nal (à la profondeur de) neuf coudées, vases d'argent et d'or contenant* [3] *aromates, situles, coupes, patères,* [4] *aiguières; total : six cent neuf (vases).*

(14) [5] *Sous l'autre angle, orien* [6] *tal, creuse seize coudées: 40 talents* [7] *d'argent.* ΤΡ.

(15) [8] *Dans une fosse qui est au nord de l'Esplanade:* [9] *vase(s) de résine de pin d'Alep; la (fosse) où l'on entre* [10] *sous l'angle occidental (du Parvis).*

(16) [11] *Dans le tombeau qui se trouve à (l'angle) nord-est* [12] *de l'Esplanade; à trois coudées sous* [13] *le mort: 13 talents.*

Col. IV.

(17) [1] *Dans la grande citerne qui est à* [...]qah, *dans le pilier,* [2] *du côté nord:* [...] *14 talents.* ΟΚ (4).

(1) מנם : sans doute *manos* « lieu de refuge » devenu un nom de lieu, inconnu par ailleurs.
(2) המלה.
(3) הישן : matériellement la dernière lettre serait plutôt un *waw*.
(4) La première lettre grecque est un σ, χ, ξ, en surcharge sur une autre lettre?

(18) [3] *Dans le canal qui v*[*a vers* ..]..., *en t'avançant* [4] *quaran*[*te et un*]*e coudées : 55 talents* [5] *d'argent.*

(19) [6] *Entre les deux tamaris* (1) *qui sont dans la vallée d'Achon,* [7] *au milieu entre eux* creuse *trois coudées ;* [8] *là, il y a deux marmites pleines d'argent.*

(20) [9] *Dans la Fosse Rouge située à la sortie de (la source de)* ha-'Aṣ- [10] la : *deux cents talents d'argent.*

(21) [11] *Dans la Fosse Orientale sise au nord de Koḥ* [12] *lit : soixante-dix talents d'argent.*

(22) [13] *Dans le tumulus qui est dans le vallon de ha-Sekaka creuse* [...] [14] *coudées : 12 talents d'argent.*

Col. V.

(23) [1] *A la naissance de l'aqueduc qui est* [*à*] [2] *Sekaka, du côté nord, sous la grande* [3] [pierre], *creuse* [...] *coudées :* [4] *7 talents d'argent.*

(24) [5] *Dans la fissure qui est à Sekaka, à l'es*[*t*] [6] *de la Vasque de Salomon : vases* [7] *d'aromates.*

(25) Et tout près de là, [8] *d'au-dessus du Canal de Salomo* [9] *n en direction du grand bloc de pierre* [10] *(compte) soixante coudées ; creuse trois* [11] *coudées : 23 talents d'argent.*

(26) [12] *Dans le tombeau situé dans le torrent ha-Kippa,* [13] *en venant de Jéricho à Sekaka ;* [14] *creuse sept coudées : 32 talents.*

Col. VI.

(27) [1] *Dans la Grotte de la Colonne qui a deux* [2] *entrées (et) est orientée est,* [3] *à l'entrée nord creuse* [4] *trois coudées ; là, il y a une amphore,* [5] *dedans un livre (et) sous elle* [6] *42 talents.*

(28) [7] *Dans la Grotte de la Base* [8] *de la Pierre, orientée* [9] *est, creuse à l'entrée* [10] *neuf coudées : 21 talents.*

(29) [11] *Dans la Demeure de la Reine, du côté* [12] *ouest, creuse douze* [13] *coudées : 27 talents.*

(30) [14] *Dans le tumulus qui se trouve au Gué du Grand*

Col. VII.

[1] *Prêtre, creuse neuf* [2] [*coudées*] : [.. +] *22 talents.*

(31) [3] *Dans l'aqueduc de Qo*[.., *au* ...] [4] *du bassin septentrio*[*nal*

(1) הבינין. A l'attestation plutôt maigre de ce mot : une fois dans le Talmud, *T. bab. Gittin*, 68*b*, et une seule fois en syriaque (Payne Smith, p. 519), on ajoutera un toponyme palestinien Καπαρβιανα « bourg de tamaris », nom d'un village près de Gaza dans un récit monastique du v[e] siècle ; F. Nau, *Patrologia Orientalis*, VIII, p. 164, 18. Emprunté à l'accadien *bînu*.

qui est plus gr]and, [5] *de* [*ses*] *quatre côtés* [6] *compte vingt-*[*qua*]*tre coudées :* [7] *quatre cents talents.*

(32) [8] *Dans la grotte qui est près de là, au voi*[*sina*]*ge de* [9] *Bet ha-Qoṣ, creuse six coudées :* [10] *six barres d'argent.*

(33) [11] *A ha-Doq, sous l'angle est* [12] *de la forteresse creuse sept coudées :* [13] *22 talents.*

(34) [14] *Au débouché de la sortie d'eau à ha-Kozi* [15] *ba, (en allant) vers le mur de soutènement, creuse trois coudées :* [16] *60 talents (d'argent), deux talents d'or.*

Col. VIII.

(35) [1] [*Dans l'aque*]*duc qui (longe) la route à l'est de Bet* [2] *Aḥṣor situé à l'est d'*Aḥzor (1)*:* [3] *vase(s) d'aromates et livres.* Ne (les) foule pas!

(36) [4] *Dans le Vallon Extérieur, à mi-chemin de la partie* abrupte, [5] *près de la pierre, creuse dix-sept* [6] *coudées ; sous elle il y a de l'argent* [7] *et de l'or : 17 talents.*

(37) [8] *Dans le tumulus qui se trouve à l'entrée de la gorge de* ha-Qidro(n) [9] *creuse trois coudées : 4 talents.*

(38) [10] *Dans le terrain en friche sis à ha-Šo', orienté* [11] *ouest ; dans la partie sud, dans l'hypogée* [12] *orienté nord creuse vingt-quatre* [13] *coudées : 66 talents.*

(39) [14] *Dans le terrain irrigué sis à ha-Šo', sous le cippe qui est là, creuse* [15] *onze coudées :* [16] *70 talents d'argent.*

Col. IX.

(40) [1] *Du creux d'où sort (la source de) ha-Naṭoph, compte à partir de sa sortie* [2] *treize coudées ; creuse deux (coudées) et sur sept* galets [3] *(tu trouveras) quatre* double-mines *en barres (d'argent).*

(41) [4] *A Tekelet ha-Šani, à côté de l'hypogée orienté* [5] *est creuse huit coudées :* [6] *aromates* huṣa *(et) 23 1/2 talents.*

(1) La lecture de אחצר est certaine, sauf le *ḥet* qui, comme presque toujours, peut être aussi lu *hé*. Par contre, dans אחזר aucune lettre n'est sûre, sauf la première. Nous considérons la graphie de ces deux toponymes comme « orthographe mixte », phonétique et historique à la fois ; cf. Murabba'ât 17 B, commentaire sous *d* ; *DJD.*, II, p. 100. Le nom, que l'auteur du catalogue prononçait *aṣor*, donc אצר dans l'orthographe phonétique, est écrit אחצר par souvenir de l'orthographe traditionnelle חצ(ו)ר. Par ailleurs, l'articulation de l'emphatique *ṣ* devait être, au moins facultativement, accompagnée de la vibration de la glotte, c.-à-d. que cette consonne était en réalité sonore (*ẓ*), d'où l'hésitation du scribe entre אחצר (élément emphatique exprimé graphiquement, élément sonore négligé) et אחזר (élément de sonorité exprimé, emphase négligée). La prononciation sonore de l'emphatique *ṣ* est attestée pour l'araméen christo-palestinien ; cf. W. F. Albright, *JBL.*, LXV, 1946, p. 400.

(42) [7] *Parmi les Tombeaux des Horréens dans l'hypogée qui est face à la Mer,* [8] *dans l'ossuaire* (1) *creuse seize coudées :* [9] *22 talents.*

(43) [10] *A* Qob'eh (2), *beaucoup d'argent est déposé.*

(44) [11] *A la* chute *d'eau proche de* Kephar-Nebo (3), *à* [12] *peu près à l'est de son débouché creuse sept* [13] *coudées : 9 talents.*

(45) [14] *Dans la fosse qui se trouve à l'entrée de la gorge de Bet* [15] *Tamar dans le* terrain pierreux (près) du Cairn de Broussaille : [16] *tout ce qui y est, (il est) interdit (d'y toucher).*

(46) [17] *Dans le regard* (4) *qui est à ha-Meṣad, dans* l'aqued[uc],

Col. X.

[1] *du côté sud ; à la deuxième montée* (5), *en descendant*[2] *d'en haut : 9 talents.*

(47) [3] *Dans la citerne de* Grm, à vingt jets d'aiguillon *du Grand* [4] *Torrent, au fond : 12 talents.*

(48) [5] *Dans le bassin de Bet ha-Kerem, en allant* [6] *à gauche,* (compte) *dix* pieds : [7] *soixante-deux talents d'argent.*

(49) [8] *Dans la vasque du vallon ..., du côté ouest* [9] *se trouve un pierre jointe à deux crampons ;* [10] *c'est l'entrée : trois cents talents*[11] *d'or et vingt vases enduits de poix.*

(50) [12] *Sous la Main d'Absalom, du côté* [13] *ouest (du monument) creuse douze* pieds : [14] *80 talents.*

(51) [15] *Dans la vasque des bains de Siloé, sous* [16] *le caniveau : 17 talents*

(52) [17] [*A* ...]*ah, aux quatre*

Col. XI.

[1] *angles :* or *(et) vases d'aromates.*

(53) Tout près de là, [2] *en contre-bas de l'angle sud du Portique* [3] *au tombeau de Sadoq, sous le pilastre du vestibule :* [4] *vase de résine de sapin, (vase de) parfum de séné.*

(54) Et tout près de là, [5] *dans la concession (située) au sommet du rocher orienté ouest,* [6] *en face de la cour (du tombeau) de Sadoq, sous une*

(1) Une fosse contenant des ossements, qu'on trouve souvent dans un angle de la chambre intérieure des hypogées « hérodiens ».

(2) בקובעה : le deuxième *bet* est peut-être un *men* ; un court trait oblique, peu assuré à l'œil nu, monterait de la tête de la lettre.

(3) לכפר נבו : le *reš* et le *nun* forment par hasard une ligature qui ressemble à la lettre *taw*. La lecture de ces deux mots m'a été suggérée en partie par F. M. Cross, Jr.

(4) Ouverture dans un canal couvert.

(5) בעלואה השנית. En s'inspirant de l'acception usuelle de *'aliyah* « étage » d'une maison, nous prenons cette expression comme la désignation de l'aqueduc supérieur au parcours parallèle à celui d'en bas.

grande [7] *pierre plate qui se trouve près de son conduit d'eau: (trésor) interdit.*

(55) [8] *Dans le tombeau qui est en contre-bas des Galeries: 40 talents.*

(56) [9] *Dans le tombeau des Fils du ... de Yeraḥ;* [10] *là, il y a un vase de résine de cèdre, (un vase de) résine de sapin.*

(57) [11] *Tout près de là,* [12] *à Bet Ešdatain* (1), *dans la piscine* [13] *(là) où l'on entre dans son bassin (plus) petit:* [14] *vase d'aromates* l'h *(et vase de) parfum de* syr'.

(58) [15] *Tout près de là,* [16] *à l'entrée ouest de la* lo[ge *du*] triclinium [17] *(là où) près de* [...] *(se trouve) la base du réchaud: neuf cents* [*talents d'argent*],

Col. XII.

[1] *5 talents d'or.*

(59) Soixante talents: en y entrant du côté ouest, [2] *sous la pierre noire.*

(60) Près de là, sous le seuil [3] *de la citerne: 42 talents.*

(61) [4] *Au mont Garizin, sous les marches de la fosse supérieure:* [5] *un coffre et son contenu, ainsi que 60 talents d'argent.*

(62) [6] *A l'orifice de la fontaine de Bet-šan: vase d'argent et vase d'or* [7] *contenant des aromates; et le total de l'argent est six cents talents.*

(63) [8] *Dans le grand canal de* ha-Baruk (2), juste quand on entre à ha-Baruk (2) : [9] *au total le poids de 71 talents (et) 20 mines.*

(64) [10] *Dans la galerie du Rocher Lisse au nord de Kohlit, qui s'ouvre vers le nord* [11] *et qui a des tombeaux à son entrée: un exemplaire de ce document-ci,* [12] *avec les explications, les mesures et la description* [13] *détaillée.*

***

COMMENTAIRE TOPOGRAPHIQUE

Avant d'aborder l'étude des toponymes contenus dans 3Q **15**, il faut se rendre compte des difficultés inhérentes à ce genre de travail ainsi que du caractère hypothétique de presque toutes les identifica-

(1) Après בבית vient un *aleph* cursif, récrit à la suite sous sa forme calligraphique. אשדתין : la troisième lettre est *dalet* ou *reš*, la quatrième *taw* ou *ḥet*. Je crois pourtant apercevoir en bas du jambage gauche de cette quatrième lettre un fin trait horizontal qui serait le pied du *taw;* même remarque à propos du *taw* dans בתכן « tout près » de la l. 15 et déjà plus haut pour בתכלת de IX, 4.

(2) הברך, deux fois : nous prenons la troisième lettre, un simple trait vertical, pour un *reš* cursif dont on a des exemples certains dans le catalogue.

tions proposées. Il s'agit d'abord de lire correctement le texte, lettre par lettre, puis de les grouper en des ensembles sémantiques, le graveur ayant pris parti pour la *scriptio continua*. Ensuite, il faut décider s'il s'agit d'un mot commun ou bien d'un nom de lieu, d'un point géographique, d'un monument élevé par la main de l'homme. Une fois dégagés les toponymes possibles, on est en face d'une tâche malaisée : essayer de les situer sur la carte de la Palestine et de la Jérusalem romaines. Un critère important, mais jamais décisif, sera l'ordre et le groupement des cachettes, qui sera discuté plus en détail dans l'édition (*DJ.*, III). Par ailleurs, il faut se résigner au style laconique de l'auteur qui n'écrit que pour lui seul ou pour des initiés et qui, dans son *pro memoria*, ne donne pas, à une exception près, de points de repère tels que grandes villes, montagnes, etc. Il faut se débattre avec l'orthographe et la phonétique des sources qui ont transmis le matériel toponymique, avec des variations selon les époques et les langues; ces sources sont étonnamment pauvres pour l'époque romaine, et les sites eux-mêmes se sont estompés ou ont entièrement disparu au cours de vingt siècles.

Sans avoir eu, en commençant son étude, une idée préconçue sur l'étendue du « réseau » des trésors, l'éditeur croit être arrivé à des résultats satisfaisants qui, dans les grandes lignes, resteront corrects. Les localités du rouleau de cuivre se placent dans la partie de la Palestine romaine où la population juive était la plus compacte, et cela depuis la fin du deuxième millénaire av. J.-C. : le plateau de Judée (*b*) et la vallée du Jourdain (*a*), le centre national et religieux restant toujours Jérusalem et son Temple (*c*), debout ou en ruine. Quelques sites éloignés semblent être en rapport avec les montagnes saintes de l'histoire et de la religion juives (*d*). Une seule ville à l'écart du territoire strictement israélien, Scythopolis-Beisan, doit être la patrie de l'auteur du catalogue. Quoi qu'il en soit, l'éditeur est persuadé que la partie toponymique de 3Q **15** constitue un apport très important de ce document à la connaissance du Monde Ancien, d'un intérêt réel et durable.

Sans les citer systématiquement, je dois beaucoup à deux auteurs : F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I-II, Paris, 1933 et 1938; M. Avi-Yonah, *Map of Roman Palestine*, dans *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, V, 1936, pp. 139-193 (avec la carte, réimprimée en 1939 et 1950); Id., *Géographie historique de la Palestine de l'époque perse jusqu'à la conquête arabe* (hébr.), Jérusalem, 1949 (avec la carte).

a. Vallée du Jourdain.

Une vingtaine de cachettes, mentionnées dans le catalogue des trésors, se situent dans cette vallée riche en souvenirs historiques. Beisan (**1**) au nord et Jéricho (**2**) au sud sont les seules deux grandes villes de la Palestine romaine qui soient citées explicitement en 3Q **15**. Au nord-est de Jéricho on cherchera la vallée d'Achor (**3**) des traditions juive et chrétienne, avec sa 'Petite Ruine', Ḥorebbeh (**4**), et ses deux tamaris (**5**). En sortant de la ville romaine vers le Jourdain, on trouvera d'abord Bet ha-Qoṣ (**9**), résidence d'une famille sacerdotale importante, on longera Qoṣeṣ (?) (**8**), la dernière partie du Wady el-Qelṭ moderne, pour arriver au Gué du Grand Prêtre (**7**), dont le nom s'est perdu plus tard ainsi que celui de la Demeure de la Reine (**6**), voisine dans le catalogue. Dans les montagnes à l'ouest de Jéricho on retrouvera facilement la forteresse de ha-Doq (**10**), la Quarantaine de nos jours, et la source de Koziba (**11**), qu'orne aujourd'hui le monastère de S. Georges.

En se déplaçant vers le sud, on nous indique explicitement sur la route entre Jéricho et Sekaka, qui n'est autre que le Wady Qumrân, un torrent *naḥal ha-Kippa* (**13**), peut-être le moderne W. Kuteif. L'endroit décrit juste avant, ha-'Aṣla (**12**), semble conserver son nom de nos jours en W. Aṣla' près de 'Ein Nebi Musa. En longeant la falaise de la région de Qumrân, qui est orientée est, on repérera facilement deux cavernes : Grotte de la Colonne (**14**) et Grotte de la Base de la Pierre (**15**), qui ouvrent vers l'est. Au Wady Qumrân, qui conserve son nom biblique de Sekakah (**16**), et près de Ḫirbet Qumrân, on reconnaîtra sans difficulté l'aqueduc (**18**), mais moins aisément un tumulus (**17**) et une fissure de la terrasse marneuse. On avait attaché le nom du grand constructeur du passé, Salomon, à la plus imposante citerne, située au sud-est des ruines et restée visible jusqu'à nos jours, la vasque de Salomon (**19**), ainsi qu'à un élément voisin, le canal de Salomon (**20**). Ce site renommé semble être en ruine.

1. בית שם de XII, 6 (col. XII, ligne 6 du Rouleau) est presque certainement à identifier à la moderne Beisân au nord de la vallée du Jourdain, בית שאן et בית שן des littératures juives, βαιθσαν et βεθσαν des écrits grecs (1). A l'époque gréco-romaine la ville Bethsan-

(1) *n* et *m* peuvent s'interchanger à la fin des noms propres et des noms de lieu, ainsi בית הרן et בית הרם dans la Bible. Voir sur ce phénomène phonétique : E. Y. Kutscher, *Tarbiz*, XXIII, 1952, pp. 38 ss. et *Scripta Hierosolymitana*, IV, 1958, pp. 23 s.; B. Bagatti et J. T. Milik, *Gli scavi del « Dominus Flevit »*, I, Jérusalem, 1958, p. 90.

Scythopolis était païenne, mais elle possédait une minorité juive d'une certaine importance; voir F.-M. Abel, *RB.*, N.S. IX, 1912, pp. 415-417; A. Rowe, *The Topography and History of Beth-Shan*, Philadelphia, 1930, pp. 2-5 et 43-49; N. Zori, *Bulletin of the Department of Antiquities of the State of Israel*, V-VI, 1957, pp. 16-19 (cf. Id., *Bulletin of the Israel Exploration Society*, XVIII, 1954, pp. 78-90).

Le trésor se trouve à l'orifice d'une source de cette ville. Le choix d'un terme rare, מבוע, et l'absence d'autre indication topographique suggèrent qu'il s'agit de la fontaine principale de Beisân. Il nous paraît assez vraisemblable que c'est la même fontaine que décrira vers la fin du IVe siècle la pèlerine Égérie (*fontem aquae optime satis et pure... habebat autem ante se ipse fons quasi lacum ubi parebat fuisse operatum sanctum Iohannem Baptistam;* A. Franceschini et R. Weber, *Itinerarium Egeriae*, Turnholt, 1958, XIII, 2-XV, 6, pp. 54-56), que mentionnera Cyrille de Scythopolis, à propos de la visite de S. Sabas à Beisan en 518 (ἀψῖδα τοῦ ἁγίου Ἰωάννου avec son nom indigène Ενθεμανη (var. Ενθεμανειθ) '*En Temaneh* 'Source des Huit'; E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939, p. 163) et que visitera encore l'higoumène russe Daniel au début du XIIe siècle (« une remarquable caverne... une source en découle qui se répand dans un réservoir miraculeux »; B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient*, Genève, 1889, p. 59). Pour plus de détails voir *RB.*, oct. 1959.

Le sous-sol de la riche Beisân a livré de tout temps des objets précieux de l'antiquité. Ainsi les archéologues y ont trouvé, contenus dans de petits pots, un trésor de 20 tétradrachmes d'argent de Ptolémée II Philadelphe (285-246 av. J.-C.), un lot de 405 bronzes byzantins (364-459 ap. J.-C.); G. M. Fitzgerald, *Beth-Shan Excavations* 1921-1923, Philadelphia, 1931, p. 51; N. Zori, *l. c.*, p. 17. Mais ce ne sont que *de argento et heramento modica frustella* (Égérie, XIV, 2), si on les compare à notre texte « vase d'argent et vase d'or contenant des aromates et... six cents talents d'argent », XII, 6-7.

2. יריחו, Jéricho, n'est mentionnée que comme le point de départ vers un autre site, V, 13. Il est peu probable que le gentilice היריחי, XI, 9, se réfère à cette ville; voir plus loin n° **72**. Par contre, dans les environs immédiats de la Jéricho romaine se placent les sites suivants.

3. עמק עכור de I, 1 (écrit עמק עכון en IV, 6 par souvenir du personnage biblique) n'est pas la « Vallée de Trouble » de l'époque du Fer, moderne el-Buqei'ah au sud-ouest de Jéricho, entre W. Mukellik et W. en-Nâr (M. Noth, *ZDPV.*, LXXI, 1955, pp. 42-55;

F. M. Cross, Jr., et J. T. Milik, *BASOR.*, **142**, avril 1956, pp. 5-17), mais une vallée que les traditions juive et chrétienne plaçaient au nord-est de Jéricho. Josèphe ne la localise pas explicitement, mais le contexte de son récit nous mène dans les alentours de la vieille Jéricho, Tell es-Sulṭân; *AJ.*, V, §§ 33 et 42-44. D'après Eusèbe et Jérôme elle est « au nord de Jéricho » et « tout près de Galgala »; *Onomasticon*, éd. Klostermann, pp. 18, 17-20 et 84, 18-21. Le nom *ʿemeq ʿAkor* était employé par les autochtones (οὕτω εἰς ἔτι νῦν καλεῖται πρὸς τῶν ἐπιχωρίων ; p. 18, 49 s.), comme il était connu, trois siècles plus tôt, à l'auteur du catalogue. Il ne peut s'agir que du large Wady Nuweiʿimeh au nord-est de Jéricho. La continuité de la tradition concernant la vallée d'Achor ressort de la localisation de Galgala : 10 stades (*AJ.*, V, § 20; cf. Tosephta, *Sotah*, viii, 6) ou bien 2 milles environ (*Onomasticon*, pp. 66, 5 et 46, 18-20) au nord-est de la Jéricho ancienne (itinéraires), donc aux environs de Ḫ. Mefǧer, situé à la rive nord du W. Nuweiʿimeh; voir J. Muilenburg, *BASOR.*, **140**, décembre 1955, pp. 11-19; A. Augustinović, *Gerico e dintorni*, Jérusalem, 1951, pp. 147-154; J. T. Milik, *RB.*, oct. 1959.

4. חריבה « qui est dans la vallée d'Achor », i, 1, étymologiquement 'Petite Ruine', est devenu un nom de lieu qui s'est conservé jusqu'à l'époque byzantine. Un monastère de la région de Jéricho, mentionné par Jean Moschus, s'appelle τὸ κοινόβιον τοῦ Χωρεμβη; *Pré Spirituel*, ch. 157, *Patrologia Graeca*, LXXXVII, col. 3025. Ce n'est certainement pas une transcription du biblique Bet ʿArabah, ni du moderne ʿEin el-Ġarâbeh à l'est de Jéricho (Féderlin, *La Terre Sainte*, XX, 1903, pp. 232-234; Abel, *Géographie*, II, p. 267), car un *ʿain* ou un *ġain* n'est jamais transcrit par un *chi* grec, mais bien חריבה du catalogue, qu'on vocalisera *Ḫorebbeh*. D'après le récit de Moschus, ce monastère est voisin de deux autres : Σουβιβα τῶν Σύρων et Σουβιβα τῶν Βέσων, mais à une certaine distance et pas en vue, puisqu'il a fallu qu'un chien y conduise un moine Bèse (Géorgien) à partir du monastère des Syriens. Si à ce dernier a succédé l'ermitage du ixe siècle décoré d'une mosaïque syriaque, qu'on a découvert à mi-chemin de la route moderne Jéricho-Pont Allenby (*QDAP.*, IV, 1935, pp. 159-161), on cherchera le monastère de Chorembé et, par conséquent, notre חריבה, à l'une des extrémités du W. Nuweiʿimeh, près de l'embouchure (pour les ruines, voir Féderlin, *l. c.*, XXI, 1904, pp. 9 s.; Augustinović, *l. c.*, pp.1 59-161), ou bien, avec plus de vraisemblance, aux alentours du Ḫ. Mefǧer, où, au nord et à l'est du palais omayyade, se trouvent plusieurs sites du Fer avec des restes de constructions

(J. Muilenburg, *l. c.*, pp. 17 et 20-27). Une seconde attestation du nom de Chorembé a été proposée dans *Analecta Bollandiana*, XXXI, 1912, p. 432, mais il s'agit en réalité de Choziba; voir *RB.*, oct. 1959.

5. « Deux tamaris qui se trouvent dans la vallée d'Achon », IV, 6, ont pu disparaître facilement. Dans le paysage moderne de la région on connaît le vieux tamaris, Šağarat el-Eṭeleh (en-Nitleh) à l'est de Jéricho, sur la rive gauche du W. el-Qelṭ, donc certainement pas dans la vallée d'Achor de la tradition juive et chrétienne.

La Bible connaît un trésor du ʿEmeq ʿAkor, enseveli avec son propriétaire illégitime sous un monceau de pierres : « un manteau de Šinʿar, 200 sicles d'argent et un lingot d'or du poids de cinquante sicles », *Jos.*, VII, 21. C'est difficilement un des deux trésors de notre catalogue (coffre avec dix-sept talents d'argent, I, 3-4; deux marmites pleines d'argent, IV, 8), bien que dans la légende juive le butin du voleur augmente graduellement. Pour Josèphe il s'agit d' « un manteau royal tout tissé d'or et un pain (μᾶζα) d'or du poids de 200 sicles » (*AJ.*, V, § 33) et pour les rabbins d'une idole avec tout son attirail; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, IV, Philadelphia, 1913, p. 8; VI, 1928, pp. 173 s., note 26. N'oublions d'ailleurs pas que le butin de Jéricho, « une immense quantité d'argent, d'or et de cuivre... Josué la remit aux prêtres pour les déposer dans les trésors » (du sanctuaire de Galgala?), *ibidem*, § 32.

Entre les sites de la route Jéricho-Sekaka, V, 12-VI, 10, et ceux des environs de Jéricho, VII, 3-16, on trouve mentionnés un monument et un gué, ce dernier ayant évidemment trait au Jourdain. D'abord :

6. משכן המלכא, VI, 11, vu son sens 'Demeure de la Reine' et l'emploi du terme צד qui ne se réfère en 3Q **15** qu'aux constructions, désigne sans doute un tombeau de la région qui a disparu sans laisser de traces. Il serait peut-être arbitraire d'arracher ce site de son contexte pour le chercher dans les nécropoles de Jérusalem, où l'on admirait pourtant le tombeau de la reine Hélène d'Adiabène, le moderne Qubur el-Muluk au nord de la ville; voir Abel, *Miscellanea biblica B. Ubach*, Montserrat, 1953, pp. 439-448.

7. מגזת הכוהן הגדול, Gué du Grand Prêtre, VI, 14-VII, 1, doit être cherché au Jourdain, probablement au lieu où les Juifs d'alors voyaient le passage de Josué et d'Éléazar, le Grand Prêtre.

8. Le groupe des environs de Jéricho, VII, 3-16, commence avec un site dont le nom est abîmé, sauf la première lettre qui est le *qoph*,

suivi du *yod* ou du *waw*. Vu son voisinage avec Bet ha-Qoṣ qui se situe à l'est de la Jéricho moderne (n° suivant), on serait tenté de faire le rapprochement suivant. En *Jos.*, XVIII, 21 la liste des possessions de Benjamin débute avec Jéricho, ensuite à partir du sud, on mentionne d'abord Bet Ḥaglah (moderne ʿEin Ḥaǧlah près de l'embouchure du Jourdain), ensuite ʿemeq Qeṣiṣ, suivi d'autres sites dont ceux qui sont identifiés de façon certaine, comme Bethel, Pharah, ʿOphrah, se situent au nord-est de Jéricho. Ce déplacement sud-nord permet d'identifier la vallée de Qeṣiṣ avec la dernière partie du W. el-Qelt, entre Jéricho et le Jourdain. Le nom se transformerait à l'époque romaine en Qo[ṣ] par l'assimilation au toponyme suivant, ou bien en Qo[ṣiṣ] ou Qê[ṣiṣ] pour une raison phonétique obscure.

Le catalogue mentionne un aqueduc et un bassin dans ce lieu, VII, 3-5. Or, la rive nord du W. el-Qelṭ, au-delà de la Jéricho d'aujourd'hui, porte encore des traces d'un canal important, qui semble byzantin, mais qui existait peut-être déjà à l'époque romaine.

9. Une grotte à trésor, qui est tout près, se trouve dans le voisinage de Bet ha-Qoṣ, VII, 8-9, qui est pour nous la résidence des Bene ha-Qoṣ, famille sacerdotale qui détenait de hautes fonctions du Temple aux périodes perse et gréco-romaine (1). Pour l'identification de leur lieu d'origine on lira *Neh.*, ch. III concernant la reconstruction du rempart de Jérusalem. Le premier secteur des Fils de ha-Qoṣ se trouve non loin des gens de Jéricho et à côté des בני הסנאה (vv. 2-4), dont la résidence s'appelait au IVe siècle Μαγδαλσεννα et se trouvait à huit milles au nord de Jéricho; *Onomasticon*, p. 154, 16 s. Le second secteur de la même famille côtoie celui des prêtres אנשי הככר c'est-à-dire les membres d'autres familles sacerdotales résidant dans le district du Jourdain; *Neh.*, III, 21 s.

A l'issue du W. el-Qelṭ de la Jéricho moderne, sur sa rive nord, on trouve aujourd'hui une colline appelée Tell el-Qos (Tell el-Kos du Survey); AUGUSTINOVIĆ, *l. c.*, pp. 89-92. C'est donc là, malgré l'incertitude phonétique, qu'on placera Bet ha-Qoṣ de 3Q **15**. Il n'est pas étonnant que dans la résidence des trésoriers du Temple, la croyance populaire ait cherché un trésor, d'ailleurs assez modéré : « six barres d'argent », VI, 10.

(1) *I Chr.*, XXIV, 5, 10; *Neh.*, X, 5; *I Mac.*, VIII, 11 (Eupolème fils de Jean τοῦ Ακκως). N. Avigad a rapproché d'une manière convaincante Uriyah בן הקוץ, cité en *Esr.*, VIII, 33 et *Neh.*, III, 4, du personnage qui paraît sur l'estampille אוריו/יהוד « (District de) Yahûd : (sceau d') Uriyau » trouvé en 1955 aux fouilles de la Jéricho ancienne, Tell es-Sultân; *Israel Exploration Journal*, VII, 1957, pp. 146-153.

10. הדוק de VII, 11 est le nom ancien du Ğebel Qarantal au nord-ouest de Jéricho, dont le sommet, Taḥûnet el-Hawwa, étroite plateforme mesurant 100 m de long sur 40 de large, était couronné d'une forteresse hasmonéenne, Δωκ de *I Mac.*, XVI, 15, remplacée par un monastère de Δουκα au IVe siècle; G. GARITTE, *La vie prémétaphrastique de S. Chariton*, dans *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, XXI, 1941, p. 32, 1. Les églises et les constructions byzantines, médiévales et modernes ont oblitéré les traces de la forteresse, à quelques pièces d'architecture près; AUGUSTINOVIĆ, *l. c.*, pp. 135-138.

La légende pouvait se greffer facilement sur le seul fait historique important qui se passa à Doq, éclipsé dès Alexandre Jannée par l'Alexandrion plus au nord : le meurtre en 134 de Simon Maccabée, avec sa femme et deux de ses fils, par Ptolémée fils d'Aboubos, stratège de la plaine de Jéricho et gendre de Simon. D'après *I Mac.*, XVI, 11, Ptolémée « avait de l'argent et de l'or en abondance ». Le folklore préciserait que s'enfuyant à Amman (*AJ.*, XIII, § 245) il cacha « sous l'angle est de la forteresse 22 talents » de matières précieuses, VII, 11-13.

11. Le trésor suivant se trouve près de la source de הכוזבא, VII, 14-15, qu'on ne cherchera donc pas au sud judéen (כזבא de *I Chr.*, IV, 22; cf. *Gen.*, XXXVIII, 5; *Jos.*, XV, 44; *Mich.*, I, 14), mais à 4 km au sud-ouest de la Quarantaine où, dans la gorge sauvage du W. el-Qelṭ, existait dès le début du Ve siècle le monastère de Χωζιβα ; voir *Analecta Bollandiana*, VII, 1888, p. 98; A. M. SCHNEIDER, *Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wadi el-Kelt*, dans *Römische Quartalschrift*, 1931, pp. 297-332. Le nom, d'étymologie transparente : 'pseudo-source, point de résurgence d'une rivière souterraine', désignait sans doute la partie du W. el-Qelṭ qui va de 'Ein el-Qelṭ jusqu'à la Jéricho romaine à sa sortie dans la vallée. Les termes particuliers, יציאת המים et המור, semblent se référer à un aménagement d'eau assez compliqué. Malgré les réfections byzantines et médiévales le système d'aqueducs qu'on admire encore aujourd'hui a dû conserver en gros le plan des installations hérodiennes. L'aqueduc de 'Ein el-Qelṭ forme d'abord un seul canal qui à partir du Ğisr ed-Deir se ramifie en trois conduits; pour maintenir le niveau voulu on a construit des murs de soutènement, טור de notre texte (1); voir *The Survey of Western Palestine. Memoirs*, Londres, 1881-1888, pp. 205-206, 222, 227-229.

(1) Nous donnons au terme טור le même sens qu'aux טוררא dans l'inscription nabatéenne du tombeau de Turqmaniyeh à Pétra, *CIS.*, II, 350; voir *RB.*, oct. 1959.

La cachette de Choziba, « 60 talents d'argent et 2 talents d'or », VII, 16, est sans doute en rapport avec les histoires de bandits. Dans le même torrent mais plus près de sa naissance, à ʿEin Fârah, Simon bar-Giora, chef des Zélotes, aménagea dans l'hiver 69 des grottes destinées à recéler ses trésors et le fruit de ses rapines; *BJ.*, IV, §§ 503-513 (ABEL, *Géographie*, I, p. 437 et *Histoire*, II, p. 8, préfère la région de Maʿin au sud du désert de Juda, ce qui est peu vraisemblable). La légende chrétienne montrait dans le monastère de Phara la Vieille Église qui était auparavant la caverne des brigands, dont les richesses échurent à S. Chariton; GARITTE, *l. c.*, ch. IX à XII; S. VAILHÉ, *Revue de l'Orient Chrétien*, IX, 1904, p. 336.

12. Si le voisinage avec la vallée d'Achor, IV, 6-8, dans la liste des trésors, est de quelque poids, העצלא de IV, 9-10 pourrait être Wady el-ʿAsla (carte du cadastre; el-Aṣlaʿ du Survey), partie d'un grand torrent du désert de Juda qui s'appelle successivement : Mukellik, Aṣlaʿ, Daber. L'expression שולי semble viser toujours, dans le langage de 3Q **15**, la sortie d'une source, ce qui nous mène à ʿEin Nebi Musa, sur la rive nord du W. Aṣlaʿ. La source tire son nom du sanctuaire musulman voisin. Une fosse rouge près de cette source contient « 200 talents d'argent », IV, 9-10.

13. « En allant de Jéricho à Sekaka » (voir n° **16**), on croise un torrent, נחל הכפא, V, 12. De deux wadys importants au sud de Jéricho, le plus grand, W. Daber, conserve un toponyme ancien, *Jos.*, XV, 7; CROSS et MILIK, *l. c.*, p. 17, note 32. C'est donc au W. Kuteif, où passe la route moderne Jérusalem-Jéricho, qu'on identifiera *naḥal ha-kippa* du catalogue.

Un tombeau de ce torrent recèle 32 talents d'argent, V, 12-14. Sur la rive nord du W. Kuteif on aperçoit un souterrain, long escalier avec une chambre en bas, qui est probablement un tombeau mais pas nécessairement d'une date très ancienne.

14. En continuant le même chemin, de Jéricho à Qumrân, on trouve deux grottes, les deux orientées est (VI, 1 et 8), donc certainement dans la falaise de Qumrân. La première s'appelle Grotte de la Colonne, VI, 1, pour une raison que l'auteur lui-même laisse entendre : elle a deux entrées; à l'entrée nord est cachée une amphore avec un livre et 42 talents de métaux précieux, VI, 1-6. Une grande grotte double entre le W. Ğaufat Zabîn et la Grotte à manuscrits n° 11 est l'un des points de repère les plus frappants de la falaise.

Comme de nos jours, l'antiquité aussi a connu des trouvailles de livres dans cette région. Aux témoignages rassemblés en *DJD.*, I, p. 88, note 4, et en *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, London, 1959, p. 19, note 2, on ajoutera avec J. Coppens, *Eph. Theol. Lov.*, XXXIII, 1957, p. 509, une notice légendaire sur la découverte de la Quinta à Jéricho *in doliolis aeneis occultata*, transmise par *Joseppi Libellus Memorialis*, c. cxxii, *Patrologia Graeca*, CVI, col. 126, qui vient d'un Palestinien écrivant vers 380; J. Moreau, *Byzantion*, XXV-XXVII, 1955-1957, pp. 241-276. Mais ce ne sont pas encore des trésors qu'il faut compter par talents.

15. Le nom de la grotte suivante, מערא של הכנא של הרגם, VII, 7-8, semble vouloir dire 'Grotte de la Base de la Pierre'. On imaginera le fronton vertical d'une grotte qui « soutient » un bloc de rocher en surplomb. J'en connais au moins deux exemples dans la falaise de Qumrân.

L'entrée de cette grotte cache, à la profondeur de 4 1/2 m (!), 21 talents, VI, 9-10.

16. סככא, mentionné quatre fois, dont une comme terme d'un itinéraire (voir nos **2** et **13**), est un toponyme biblique. Sekakah, un des six villages du district du Désert, *Jos.*, XV, 61 s., a été récemment identifié avec Ḫ. Samra, la ruine centrale d'el-Buqeiʿah; voir Cross et Milik, *l. c.*, pp. 15 s.; Milik, *Ten Years*, p. 51, note 1. C'est le plus important site de la vallée, comme le Wady Qumrân est son plus grand torrent. En réalité, Samra est situé près d'un affluent nord du Wady Qumrân, mais il n'est jamais facile de déterminer lequel de petits affluents près de la naissance d'un torrent est le principal. Pour notre auteur, comme c'est le cas du toponyme moderne, Sekaka était le nom du torrent sur tout son parcours, de sa naissance jusqu'à son embouchure dans la Mer Morte. Si le nom biblique d'el-Buqeiʿah, vallée d'Achor, a été déplacé vers Jéricho (voir no **3**), ou au moins dédoublé, pour différentes raisons : exégèse d'alors, exigences « touristiques », etc., d'autres toponymes, surtout aussi centraux que Sekakah, pouvaient rester accrochés correctement aux lieux voulus. De toute façon, on ne pensera plus à identifier le Sekakah biblique avec le W. Dakâkîn, affluent du W. Mukellik; son nom est dû à une grotte qui évoque aux Arabes l'image d'une boutique (*dukkân*, pl. *dakâkîn*). D'ailleurs, je n'ai moi-même entendu que le nom de Wady Dukkân.

Quatre trésors sont cachés à Sekaka et cela, d'après le contexte, dans sa partie basse, entre la falaise et l'embouchure :

17. Douze talents d'argent dans un tumulus du Vallon de ha-Sekaka. Puisque le terme גי semble impliquer l'existence de cultures, il s'agira de la bordure nord de l' « oasis » de ʿAin Feshah, touchant le W. Qumrân. En tout cas, le mot יגר (1) ne peut pas indiquer une des tombes du principal cimetière essénien; il en aurait fallu remuer onze cents pour retrouver la cachette. Il existe pourtant un petit cimetière secondaire au sud du W. Qumrân, au pied de la terrasse marneuse. Il contient une trentaine de tombes dont quatre ont été ouvertes par les fouilleurs; R. DE VAUX, *RB.*, LXIII, 1956, p. 571.

18. Sept talents d'argent au début de l'aqueduc de Qumrân, v, 1-4, bien conservé jusqu'à nos jours; voir R. DE VAUX, *l. c.*, p. 538; MILIK, *Ten Years*, pp. 48 et 50 s.

19. Vases d'aromates dans une fissure à l'est de la vasque de Salomon, v, 5-7. Le terme אשיח, désignant un grand réservoir rectangulaire (2), se réfère sans doute à la citerne au sud-est des ruines, seule restée visible, jusqu'à nos jours, après la destruction de 68 ap. J.-C.; cf. R. DE VAUX, *RB.*, LX, 1953, p. 89; LXIII, 1956, p. 539.

20. Vingt-trois talents d'argent à trente mètres du canal de Salomon, qui est tout près de la Vasque de Salomon, v, 7-11. Le terme חריץ de v, 8, ne signifie pas 'fossé du rempart' (חרוץ *Dan.*, IX, 25; akkadien *ḫarîṣu*), mais n'importe quel 'canal, fossé, incision' comme dans les écrits michniques. Ainsi, dans un vignoble on voit החריץ profond de 10 et large de 4 palmes, *Kilaim*, v, 3. Dans notre cas, il s'agit du canal principal des ruines, qui distribue l'eau aux citernes et aboutit

(1) יגר, qui n'est pas connu en hébreu, désigne en araméen un « monceau de pierres » qui peut éventuellement cacher une sépulture. Sur le sens funéraire de *yagra*, arabe *wagr*, voir *Syria*, XXXV, 1958, p. 230; ajouter G. RYCKMANS, *Le Muséon*, LXXI, 1958, p. 139.

(2) אשיח est un terme rarissime. D'après l'inscription de Meša, ce roi fit construire à (Bet) Baʿal Maʿon האשוח (l. 9), donc un seul réservoir dans le village; un double bassin dans sa capitale (l. 23 : כלאי האשו[חן מ]ין; le dernier mot, « d'eau », est accusatif de spécification), donc un seul dans la ville, par opposition aux citernes dans chaque maison (l. 25 : אש בר בביתו). Ajoutons une attestation incertaine : ']*šwḥ*[sur le fragment d'une autre inscription de Dibân; Albright chez R. E. MURPHY, *BASOR.*, **125**, février 1952, pp. 20-23.

Selon *Sir.*, L, 3, sous Simon d'Onias, vers 200 avant J.-C., on restaura le Temple et le rempart ainsi que : « de son temps fut creusé le réservoir, un bassin (grand) comme la mer avec (toute) sa masse », (lire כים = ὡσει θαλάσσης) קאשר בדורו נכרה מוה אשיח בם (τὸ περίμετρον) בהמונו. La LXX (A) traduit אשיח par λάκκος, terme typique, au moins à l'époque byzantine, pour désigner de grands réservoirs rectangulaires, bâtis en pierre de taille et éventuellement recouverts.

La graphie pleine de אשוח dans l'inscription de Meša exige la vocalisation *'ašwaḥ*, qui se transforma en *'ašyaḥ* de 3Q **15** (matériellement *yod* est préférable au *waw* dans tous les quatre cas) et de *Sir.* dans le manuscrit de la Genizah du Caire.

au réservoir mentionné dans le nº précédent; R. de Vaux, *RB.*, LXIII, 1956, pp. 538 s.

Si notre interprétation de אשיח שלומו et חריץ של שלומו est exacte, dès le temps où fut composé le catalogue la légende avait attaché le souvenir de Salomon aux constructions de Ḫ. Qumrân, qui gisaient déjà en ruine. Cela exige au moins une génération, ce qui nous mènerait vers l'an 100 ap. J.-C. On a vu que le folklore a logé des richesses ahurissantes tout près des ruines. Tout ce que les fouilleurs ont trouvé dans les ruines se réduit à plusieurs centaines de monnaies de bronze, une dizaine de monnaies d'argent, et surtout trois lots de tétradrachmes tyriens en argent qui remplissaient trois petits pots et comptaient respectivement 223, 185, plus de 150 pièces; R. de Vaux, *RB.*, LXI, 1954, p. 230; LXIII, 1956, pp. 565-569.

b. Plateau et désert de Juda.

La Judée, si l'on en élimine la Ville Sainte et ses nécropoles, n'est représentée dans notre catalogue que par une dizaine de sites dont certains sont d'identification fort douteuse.

Au nord de Jérusalem on n'a que Bet Tamar (**21**), qui se plaçait aux environs de Tell el-Fûl moderne. De localisation incertaine restent *Grm* et le Grand Torrent du nº **22**. Le Cédron, de sa sortie de la Ville jusqu'à la gorge de Mar Saba, semble compter trois trésors (**23–25**). Rappelons que ce secteur du Torrent jouait un rôle important dans le rituel et l'apocalyptique juifs : c'était en effet la route d'Azazel. Au sud-ouest de Jérusalem on cherchera peut-être Qob'eh du nº **26**.

Plus clair est l'itinéraire sud, celui du Désert. A mi-chemin de Jérusalem à Bethléem on visite Bet ha-Kerem (**27**), Ramat Raḥel des modernes. Avec la source de Natopha (**28**), dans le Wady Ḫareiṭûn, on longe déjà la bordure ouest du Désert. Un village de la même région serait ha-Baruk de **29**, le Kaphar-Barika des anciens et le moderne Bani Na'im, si la lecture était assurée. D'une identification très hypothétique reste Bet ha-Marah (**30**), Bet Ummar sur la route d'Hébron. On termine la randonnée, loin dans le Désert, aux ruines de la forteresse de Masada, au-dessus de la mer Morte (**31**).

21. בית תמר de IX, 14-15 s'identifie facilement à βηθθαμαρ de l'*Onomasticon* (Klostermann, p. 56, 1-3), un *viculus* (Jérôme) au voisinage de Gab'ah, Tell el-Fûl d'aujourd'hui. Le toponyme de l'époque romaine a remplacé le nom biblique du même village, Ba'al Tamar de *Jud.*, XX, 33. Il faut, selon toute vraisemblance, le

dissocier de כפר תמורתא שביהודה et de תמורה (lire כור (?בור que mentionnent les écrits talmudiques; cités par S. Klein, *Sepher ha-Yiššub*, I, Jérusalem 1939, pp. 97 et 173. Bet Tamar est peut-être à chercher à Râs eṭ-Ṭawîl, sommet au nord-est de Tell el-Fûl où l'on trouve des grottes, de la poterie antique, une installation rurale byzantine; Abel, *Géographie*, II, p. 260.

Trois termes de la description de la cachette restent incertains, tandis que l'un de ceux qui sont clairs crée des difficultés. Le mot צוק proprement employé ne pourrait viser que les gorges du W. Fârah ou bien du W. Suweinîṭ, qui semblent trop éloignés de Bet Tamar. Il faut donc y mettre le sens affaibli de « passage resserré », dangereux militairement parlant. Les ravins autour de Tell el-Fûl se prêtaient aux embuscades, *Jud.*, xx; à ce propos Josèphe parle d'une « vallée encaissée », *AJ.*, V, § 162. Les deux routes anciennes qui passaient à l'est et à l'ouest du Tell, avaient une importance stratégique; tout près, dans l'Ακανθῶν αὐλών (W. Beit Ḥanina?, Avi-Yonah, *Géographie*, p. 89), en l'an 70 Titus a fait sa dernière étape devant Jérusalem.

Dans une fosse à l'entrée de cette passe est caché un trésor sacré (חרם), ix, 14-16.

22. גרם et הנחל חגדול de x, 3-4 semblent impossibles à situer. En lisant dans le premier un *bet* au lieu du *mem*, on pourrait obtenir Gareb de *Jer.*, xxxi, 39, nom d'une colline à l'ouest de Jérusalem. En allant encore plus vers l'ouest on tombe dans le Wady Sarâr qui mériterait la dénomination : le Grand Torrent. En tout cas, le voisinage de Bet ha-Kerem (n° **27**) dans la liste invite à chercher ces noms de lieu non loin de la Ville, mais difficilement dans le W. en-Nâr, qui porte d'autres noms (n^{os} **23-25**).

Le fond de la Citerne de *Grm* recèle douze talents de matières précieuses, x, 3-4.

23. גי de x, 8 et הגי du numéro suivant ne semblent pas représenter la Géhenne (הגיא tout court en *Jer.*, ii, 23) ou bien la Vallée qui se retrouve dans le nom d'une porte occidentale de la ville, שער הגיא (*Neh.*, ii, 13, 15; iii, 13; *II Chr.*, xxvi, 9), que cette הגיא soit de nouveau W. er-Rabâbeh (Vincent-Abel, *Jérusalem*, I, pp. 124-134) ou même le Tyropéon de l'époque romaine (Avi-Yonah, *Sepher Yerušalaim*, pp. 158 s., 162). Elle semble cependant être près de Jérusalem, étant au début de la longue série x, 12-xii, 2.

Nous croyons avoir trouvé la forme araméenne du toponyme en question dans un écrit à peu près contemporain de notre catalogue. D'après le Baruch grec, introduction, le secrétaire de Jérémie « se tient au torrent Γελ ... où Abimelech aussi était gardé par la main de Dieu à la Ferme d'Agrippa »; M. R. James, *Texts and Studies*, V, II, Cambridge, 1897, p. 85, 3 et pp. LIV s. D'autre part, le Baruch syriaque V, 5; XXI, 1; XXXI, 1, place la retraite de Baruch dans une grotte de la vallée du Cédron, ce qui a poussé James à corriger Γελ en Κεδ<ρων>. Mais cette correction semble trop violente et nous lui préférons une autre, plus discrète : ΓΕΛ est pour ΓΕΑ, ce qui est à son tour l'orthographe vulgaire de ΓΑΙΑ, forme araméenne de notre הגי; cf. Γαια près de Pétra, *Onomasticon*, p. 62, 18, moderne el-Ǧî. Par ailleurs Ἀγρίππα τὸ χωρίον se situe également au Cédron, à Deir es-Senneh; Abel, *RB.*, XLIV, 1935, pp. 61-68. Notre הגי pourrait bien continuer, sous la forme abrégée, un toponyme biblique, nommément גיא הרי de *Zach.*, XIV, 5 que le Père Abel a retrouvé sous une forme strictement araméenne dans חילא דבורוא du Targum, survivant dans Ḥallet eṭ-Ṭûrî de nos jours. Il s'agirait de « tout le tronçon de la vallée du Cédron compris entre le Bîr Ayyûb et le confluent du Wâdi Yaṣûl »; *RB.*, XLV, 1936, pp. 385-400 et surtout 399.

Or, la mention de ים, qu'on ne retrouve qu'à Siloé, X, 15, et dans la piscine probatique, XI, 13, fait penser à un point d'eau important tel qu'était ʿEn Rogel, Bîr Ayyûb d'aujourd'hui, dans le Cédron à 400 m de la piscine de Siloé. Reste pourtant inexpliqué le mot qui détermine גי et qui se lit matériellement איך.

Une cachette particulière, un souterrain avec une pierre en guise de porte, contient un trésor considérable de trois cents talents d'or et vingt vases, protégés contre l'eau par une couche de poix, X, 8-11.

24. הגי החיצונא de VIII, 4 peut se comprendre comme la partie extrême du Vallon qui vient d'être discuté, donc le W. en-Nâr en aval du Bîr Ayyûb.

Près d'une pierre dans ce vallon se trouve le trésor de dix-sept talents d'or et d'argent, VIII, 4-7.

25. En suivant le cours du Cédron on arrive, peu avant le monastère moderne de S. Sabas, à la Gorge du Cédron, צוק הקדרוה de VIII, 8 (1). Ce צוק du Cédron est, avec beaucoup de probabilité,

(1) La partie gauche de la dernière lettre est abîmée. Pour l'alternance *-ôn* / *-ô*, cf. p. ex. מגדו et מגדון dans la Bible. On constate aussi ce phénomène phonétique dans les

à identifier avec le צוק de *Yoma*, VI, 4-6, où l'on emmenait le bouc émissaire, en passant par Bet Ḥarodon, Ḥ. Ḥaredan à mi-chemin entre Jérusalem et la Gorge; pour Bet Ḥarodon, voir Muraba'ât **20** 1, note (la distance donnée par *Yoma*, VI, 8 : « trois milles » est à corriger). Les rabbins arrondissent la distance entre Jérusalem et Ṣoq à douze milles, *Yoma*, VI, 4, ce qui est exagéré : 12 milles romains = 17 ½ km, contre les 13 à 14 de la distance réelle. Le calcul en heures de marche est plus satisfaisant : 1 mille = 18 minutes, 12 milles = 3 h. ½. Or, de Jérusalem à Mar Saba « le trajet suivant la vallée du Cédron s'accomplit en 3 h 15 »; *Les Guides bleus. Syrie-Palestine*, 1932, p. 598. Notre צוק est peut-être attesté pour la même époque par Murabba-'ât **8** 5. En tout cas, il n'est pas permis de rapprocher le הצוק talmudique du Σουκα qui est au W. Ḥareiṭûn; cf. Abel, *Géographie*, II, p. 471; Avi-Yonah, *QDAP.*, V, 1936, p. 150. Abondamment attesté par les écrits syriaques et arabes chrétiens, ce dernier représente *šûqa* et *sîq*, d'ailleurs avec le sens apparenté « passage étroit », d'où « monastère dans un tel endroit, laure ».

Sous un tumulus à l'entrée de Ṣoq ha-Qidron quatre talents (d'or et d'argent), VIII, 8-9.

26. קובעה de IX, 10, si l'on préfère cette lecture à קומעה (voir note à la traduction), pourrait être קובי, village proche de ביתרי (Bettir) et situé sur une route publique, *T. bab. Sanhedrin*, 95 *a*, moderne el-Qâbu avec une bonne source. Noter l'absence du *'ain* dans la forme talmudique, comme dans un nom de lieu homonyme : קובעיא en *T. jer. Šebi'it*, VI, 1 par rapport à קבויא des textes parallèles.

L'indication du trésor est la plus vague du catalogue : « beaucoup d'argent est déposé », IX, 10.

27. בית הכרם de X, 5 est le toponyme biblique : *Jos.*, XV, 59 LXX (χερεμ); *Jer.*, VI, 1; *Neh.*, III, 14. Mentionné encore par le « Genesis Apocryphon », XXII, 13-14 (עמק שוא והוא עמק מלכא בקעת בית כרמא) et par les écrits rabbiques (*Middot*, III, 4; *Niddah*, II, 7), il a été récemment identifié plausiblement avec Ramat Raḥel à mi-chemin entre Jérusalem et Bethléem; Y. Aharoni, *Israel Exploration Journal*, VI, 1956, 137 s. et 152-156. Dès le II^e^ siècle

noms propres, où il est dû, au moins en partie, à l'influence du grec; voir Bagatti et Milik, *l. c.*, pp. 72, 79 et 81. Double *mater lectionis* comme en 1Q Is^a^ et souvent dans les mss. de Qumrân; ici même : כלוה « son total », I, 3.

(*Protévangile de Jacques*) les chrétiens y ont attaché le souvenir du Repos de la Vierge.

Une citerne de Bet ha-Kerem contient soixante-deux talents d'argent, x, 5-7.

28. הנטף de I x, 1 est égal à 'Ein en-Naṭûf dans le Wady Ḫareiṭûn, qui garde le nom du village biblique de Neṭophah à l'ouest, et du désert de Νατουφα à l'est; SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, pp. 227 s. et 235. La source dégoutte de l'escarpement rocheux près de la grotte de S. Chariton. L'auteur du catalogue semble voir la naissance de la source dans la grotte même, exactement comme les moines du monastère construit au-dessus d'elle, qui attribuaient son origine aux prières de leur fondateur et plaçaient le point d'émergence dans l'ermitage du saint; GARITTE, *l. c.*, ch. XXIV, p. 34.

Le trésor est modeste : « quatre doubles-mines en barres d'argent », IX, 1-3.

29. הברך de XXII, 8, *si vera lectio*, se retrouverait, exactement sous la même orthographe, en Murabba'ât **43** 2 où nous l'identifions avec Kap har Baricha des anciens, Bani Na'im de nos jours. Le catalogue mentionne un grand conduit d'eau de ce village. Il devait être réputé pour ses installations d'eau, comme encore aujourd'hui il excite l'admiration à ce sujet : « ... die monumentalen Zisternenanlagen mit riesigen Randsteinen, wie ich sie in solcher Menge (auf der Westseite des Dorfes allein zählte ich über 50) und Grösse nirgends mehr gesehen habe », A. E. MADER, *Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa*, Padeborn, 1918, p. 158.

Le canal mentionné recèle 71 talents et 20 mines (d'or et d'argent), XII, 8-9.

30. בית המרה de II, 3 offre une assonance avec מרות de *Mich.*, I, 12, égal peut-être à מערת de *Jos.*, XV, 59 (LXX^{B} Μαγαρωθ, LXX^{A} Μαρωθ) qu'on identifie d'habitude avec Beit Ummar, village à 11 km au nord d'Hébron; tout cela assez hypothétique. Pour les traditions attachées à Beit Ummar, voir J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen, 1958, p. 88. Par ailleurs, le contexte (n^{os} **41** ss.) inviterait à chercher plutôt le site à Jérusalem : faut-il lire בית המדה « bureau des mesures » (au Temple)?

Le catalogue spécifie qu'il s'agit de Bet ha-Marah le Vieux et place dans une grotte soixante-cinq lingots d'or, II, 3-4.

31. המוצד de IX, 17 est presque certainement Masada au sud-ouest de la mer Morte. La forme aramaïsée מצדא, qui est celle de Josèphe, se retrouve dans deux documents de Murabba'ât : **19** 1 et **72** 1 10. La description de 3Q **15** semble viser un aqueduc double, qu'on peut en effet repérer sur le versant nord-ouest du roc de Sebbeh; voir *Israel Exploration Journal*, VII, 1957, pp. 54-58.

Le trésor est de 9 talents (d'or et d'argent), IX, 17-X, 2. Le souvenir des rois hasmonéens et hérodiens et des Zélotes qui « y transportaient leurs richesses pendant les vicissitudes de la guerre », *BJ.*, IV, § 399, autorisait des espoirs encore plus hardis.

c. Jérusalem, son Temple et ses nécropoles.

Presque la moitié des trésors se trouve cachée dans la Ville Sainte, autour et à l'intérieur de l'enceinte du Temple, dans les monuments insignes, le long de son rempart, dans les nécropoles de la banlieue.

Une série de dix cachettes, liées formellement par la phrase בתכן אצלם (1), se place sur le front est de Jérusalem; elle est précédée par celle qui est sous la Main d'Absalom (**63**) et celle qui est dans une vasque (**23**), qui ne semble séparée de la première dans la série que par le rempart de la Ville, car les fameux bains de Siloé (**32**) étaient déjà à l'intérieur de Jérusalem. Le monument suivant n'a pas conservé son nom (**33**). Avec le Tombeau de Ṣadoq (**34**), qui est le Tombeau des Prêtres de la tradition juive et se situait à l'endroit où les premiers chrétiens visitaient la stèle de S. Jacques, on se trouve sous le Pinacle, angle sud-est de l'enceinte sacrée. La cachette suivante est dissimulée de l'autre côté du torrent (**35**), là où l'on admire encore aujourd'hui l'hypogée des Bene Ḥezir et les monuments voisins. Le tombeau en contre-bas des Galeries (**36**), qui ne sont que la Basilique Royale de Josèphe, nous ramène à l'intérieur de la ville; la tradition rabbinique n'autorisait qu'une seule sépulture dans ces parages, celle de la prophétesse Ḥulda. L'hypogée suivant (**37**) doit être cherché à l'extérieur du rempart; il est peut-être identique au Monument du Foulon près de l'angle nord-est du troisième mur. Pour retrouver le trésor qui suit, on entre de nouveau dans la ville, cette fois au nord du Temple, sous les portiques de la piscine probatique (**38**). Trois dernières cachettes (**39–41**) sont indiquées au voisinage de cette Bet-Ešdatain, Bethesda de l'Évangile.

Une autre série, plus courte et probablement avec un élément

(1) Mot à mot : « à peu de mesure (itinéraire), près de cela »

d'intrusion (30), fait refaire à peu près le même itinéraire. On commence avec les Marches (42), sans doute la rue-escalier du Tyropéon, on entre rapidement dans l'aire du Temple pour visiter les magasins du bois sacrificiel (43), on sort par la porte orientale du péribole (Porte Dorée) pour dénicher deux dépôts dans une seule citerne (44) et pour en trouver un troisième dans une autre, celle-ci sous le rempart est de Jérusalem (45).

Séparés du groupe précédent par une cachette à la mystérieuse Koḥlit (67), suivent quatre trésors disposés impartialement sous les quatre angles de l'Esplanade (46) ou plus précisément du Parvis du Péribole qui porte un nom grec, malheureusement acéphale (48). Le front est du péribole s'appelle le Portique tout court (47); c'est ce que les premiers chrétiens ont connu comme le Portique de Salomon. Sous l'angle méridional, plus exactement sud-ouest, du péribole se trouve un énorme dépôt de vases sacrés (49), probablement celui qu'a dissimulé l'ange du Baruch syriaque. Un trésor calculé en poids se trouve sous l'angle oriental (50), c'est-à-dire sud-est, pas loin donc du tombeau de Ṣadoq. Un autre est dans un des souterrains de l'Esplanade, réputés pour les richesses qui y étaient accumulées, où l'on pénètre sous l'angle nord-ouest de l'enceinte (51). Un quatrième que recèle un tombeau, celui d'Alexandre Jannée sans doute, se situe sous l'angle nord-est de l'Esplanade (52).

A propos du tombeau de Ḥulda (36) on a déjà mentionné הסבין (55) qui semble être le nom du portique sud du péribole et probablement identique au πτερύγιον des Évangiles. Une paire de cachettes, à nom de lieu presque disparu (53 et 54), qui suit immédiatement la série de l'Esplanade, n'appartient pas forcément à Jérusalem. D'une autre paire, le premier trésor, caché dans la *nepheš* d'un hypogée (56), pourrait se trouver dans un cimetière de la Ville Sainte. Le second se place certainement dans le Parvis Intérieur du Temple (57), dans une citerne dont le mode de fermeture évoque curieusement la tradition du *lapis pertusus* des pèlerins.

Grâce au rapprochement avec un toponyme biblique et un autre transmis par Josèphe, nous pouvons avec confiance chercher la nécropole de השוא (58) au sud-ouest de Jérusalem. On y décrit d'abord deux hypogées (59 et 60) et, après une interruption certaine (voir n° 28), on semble revenir au même cimetière pour visiter deux complexes à noms pittoresques (61 et 62). C'est dans la même nécropole, et non à l'est de la Ville, qu'on trouvera la Main d'Absalom de la tradition biblique (63).

32. שלוחי de x, 15 est l'adjectif de שלוח, qui spécifie les « bains », בית חמוים (1). Sur l'histoire de la piscine de Siloé, voir p. ex. H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem Nouvelle*, I, Paris, 1914, pp. 6 ss. et 34; IV, 1926, pp. 880 ss. Réputés pour leurs qualités médicales et rituelles autant dans le peuple de Jérusalem (*Jo.*, ix) que chez les rabbins (« Même s'il se lavait à Siloé ou dans les eaux primordiales... », *T. jer. Ta'anit*, ii, 65*a*), ces bains s'enveloppaient forcément de légendes populaires. Sous un caniveau, notre auteur y dépose dix-sept talents (d'or et d'argent), x, 15-16.

33. Du nom du monument rectangulaire qui doit être tout près du Tombeau de Ṣadoq ne subsiste que la dernière lettre, x, 17. On y place de *l'or* et des aromates en quantité non spécifiée, x, 17-xi, 1.

34. קבר צדוק de xi, 3 (et 6) est situé « sous l'angle méridional, du Portique » (voir n° **47**), c'est-à-dire à l'angle sud-est de l'enceinte du Temple « qui domine l'insondable ravin », *AJ.*, XX, § 221. C'est ici que les judéo-chrétiens montraient, jusqu'à la guerre de Bar-Kochba, ἡ στήλη παρὰ τῷ ναῷ, au lieu du martyre et de la sépulture de S. Jacques; Hégésippe chez Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, II, 23, 18. Notons que Ṣadoq de cet hypogée ne porte aucun patronyme ou gentilice (cf. n^{os} **72** et **73**). Il doit être le chef de la lignée des grands prêtres, qu'on déposait auprès de leur ancêtre. Or, la tradition juive, représentée par les *Vies des Prophètes*, connaît le τάφος τῶν ἱερέων, qu'on comprendra : le Tombeau des (Grands) Prêtres, dans la vallée du Cédron; Jeremias, *l. c.*, pp. 62-64. L'indication précieuse de 3Q **15** permet de le situer sur la rive ouest du torrent, en face des trois monuments conservés jusqu'à nos jours; il n'est pas à identifier avec ceux-ci, comme le voudrait Jeremias.

35. C'est précisément à côté de ces monuments que se place la cachette de xi, 5-7 dissimulée sous une pierre plate située « au sommet du rocher orienté ouest, en face de la cour (du tombeau) de Ṣadoq ».

Comme il convient aux prêtres, le dépôt dans l'hypogée des Bene Ṣadoq est composé d'ingrédients de l'encens sacré, xi, 4. Celui de l'autre côté du Cédron est également sacré, *ḥerem*, sans être spécifié.

(1) La lecture בית חמוים « maison des eaux chaudes » est préférable à בית המוים « maison des eaux » (matériellement aussi possible), car dans ce dernier cas, שלוחי qui suit devrait être muni de l'article. La première expression représente pour nous la traduction populaire des grecques θερμαί; cf. latin *callidarium*. Les rabbins ne connaissent que les חמוים naturelles, dont les plus fameuses étaient celles de Tibériade et de Gadara. La phrase ים בית המוים rappelle τὰ τῶν θερμῶν ὑδάτων λουτρά d'Eusèbe quand il parle des sources d'Emmatha près de Gadara, *Onomasticon*, pp. 74, 12 et 22, 26.

36. הקבר שתחת הסבין de XI, 8 serait à chercher à l'intérieur de la ville, si notre identification de הסבין avec le front sud de la colonnade du péribole est exacte; voir le nº **55**. Or, les deux portes sud de l'enceinte du Temple s'appellent chez les rabbins les Portes de Ḥulda, à cause du tombeau de la Prophétesse, seul tombeau dans ces parages; JEREMIAS, *l. c.*, pp. 51-53. Il semble donc très vraisemblable que *le* tombeau de notre catalogue est celui de Ḥulda, étant adéquatement indiqué par la mention de la Basilique Royale et conformément à l'affirmation répétée des rabbins qu'aucune autre sépulture n'est permise dans cette partie de la Ville Sainte.

Il contient 40 talents de matières précieuses.

37. קבר בני העבט היוחי, XI, 9; ni le patronyme ni le gentilice ne sont certains (1). Le nom de l'ancêtre est muni de l'article, il pourrait donc être un nom de métier. Rappelons à ce propos que Josèphe place vers l'angle nord-est du troisième mur τὸ γναφέως μνῆμα, *BJ.*, V, § 147; VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I, pp. 116 s.

Le trésor se compose d'essences résineuses, XX, 9-10.

38. בית אשדתין de XI, 12 est essentiellement un grand réservoir rectangulaire (2), et évidemment double si l'on en juge par la finale du mot principal. Malgré la fluctuation curieuse de la désinence, on reconnaîtra aisément le même nom de lieu en :

1. βηθεσδα de *Jo.*, V, 2 : בית אשדה; deuxième élément au singulier; variante βηθσαιδα sous l'influence du toponyme galiléen;

2. בית אשדתין de 3Q **15**; deuxième mot au duel; un toponyme du même quartier qui exprime aussi l'idée du double est Χαφεναθα (*kaphelātā*) de *I Mac.*, XII, 37;

3. Βεζαθα de Josèphe (*BJ.*, II, §§ 325 et 530; V, §§ 149, 151, 246; variantes : Βεζεθα, Αϐισσαθη) et Βηζαθα d'Eusèbe (*Onomasticon*, p. 58, 21-26; variantes de S. Jean : Βηθσαθα, *Bethzet(h)a) : Bet ešdātā*, deuxième élément au pluriel emphatique araméen, réduit à *Be-ždata* et transcrit par Βηζαθα, où ζ correspond à *žd* comme en Αζωτος venant de *Ažd*od. Rappelons que pour Josèphe c'est le nom du quartier entier, qui s'appelle donc d'après son monument le plus insigne et qui remplaça le toponyme qui vient d'être cité, exprimant également la dualité.

Quelle que soit la vraie étymologie du deuxième élément du mot,

(1) Au lieu de העבט on peut aussi lire העמט. Pour le gentilice, voir nº 72.
(2) האשיח; voir p. 338, note 2.

אשדתין (double versant?), les chrétiens araméophones de Jérusalem le rattachaient à la racine araméenne *'šd* « verser (l'eau, le sang) », puisqu'ils remplissaient une piscine des eaux des averses et coloraient l'autre du sang que versaient les victimes; Eusèbe, *l. c.*, ll. 23-25. Le duel de *ešdatain* a son écho dans λίμναι δίδυμοι de la κολυμβήθρα (אשיח de xi, 12) chez Eusèbe et dans *piscinae gemellares* du Pèlerin de Bordeaux. Eusèbe emploie le même terme « lac » que l'auteur du catalogue, mais celui-ci est plus précis puisqu'il semble faire une distinction entre le bassin plus grand, celui du sud, et ימומית (diminutif de ים) (1), xi, 13, « bassin (plus) petit », qui est celui du nord. Voir Vincent-Abel, *Jérusalem Nouvelle*, IV, pp. 669 ss.; J. Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda* (*Joh. 5, 2*), Göttingen, 1949.

Le trésor se compose d'aromates, xi, 14.

39. Le monument suivant, בית המשכב ... דו de xi, 16, est certainement à côté du précédent (l. 15), mais sa nature n'est pas aisée à déterminer. Le premier mot peut être restitué [דו]רת, « logement, pièce habitée » dans un bâtiment, en principe non prévu pour habitation, Ben Iehuda, II, p. 932. Par ailleurs, בית המשכב ne peut pas se référer au « tombeau » où on devrait avoir משכב tout seul; p. ex. dans la seule inscription de l'époque romaine (IIe siècle?) portant ce mot : ... המשכב הזה של חסדיה, Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I, pp. 362 s. De plus, aucune acception biblique ou michnique de משכב ne semble convenir dans notre contexte. Voici une suggestion qui s'inspire d'une attestation nabatéenne. Une inscription de Ḥegrah dit comme suit : דנה משכבא די אחד ענמו אברתגא בר דמספס « Ceci est le siège qu'a retenu 'Animo fils de Demasippos, stratège » (sur ce personnage, voir J. Starcky, *RB.*, LXIV, 1957, pp. 202-204). Or, l'emploi funéraire du mot est exclu par « l'absence totale de sépultures » aux environs, dans le Ǧebel Etlib, montagne sacrée de Ḥegrah. L'inscription est gravée au-dessus d'une sorte de siège assez primitif taillé dans le roc sur une esplanade surélevée de plusieurs mètres; *CIS.*, II, 234; Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, I, p. 206, nº 40, et p. 409 (plan). On imaginera donc que sur cette esplanade avaient lieu, les jours de fêtes annuelles, les réunions culturelles accompagnées de banquets sacrés. Les simples pèlerins (qui laissaient leurs noms sur la paroi du fond) s'y entassaient pêle-mêle, tandis que le plus important personnage de l'endroit

(1) Pour ce schème, *qetulit*, en michnique, voir M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford, 1927, p. 111, § 244 et p. 211, § 271.

avait sa place, *klinè*, réservée. Le siège en relief ne peut être que le symbole de sa dignité; cf. *mwtb* et sièges en relief des divinités nabatéennes. En conclusion, le *bet ha-miškab* de 3Q **15** désigne le bâtiment où se tenaient les réunions religieuses consistant principalement en repas cultuels; c'est un triclinium.

Cette hypothèse se confirme par la mention, dans la *dîrah* de cette maison, de טיף, XI, 17. Le *ṭiph* des textes talmudiques (BEN IEHUDA, IV, p. 1871) est la « base », petite plate-forme engagée dans le pavement, sur laquelle on mettait réchaud, petit fourneau portatif, *kirah* (ou *kiraim*) des rabbins, la *môqadeh* des Arabes; cf. G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, Gütersloh, 1935, pp. 40 et 45. Ce foyer se trouve dans une pièce annexe du triclinium qui ne peut être que la cuisine.

Un énorme trésor s'y trouve : neuf cents talents d'argent et cinq talents d'or, XI, 15-XII, 1.

40. Une pierre noire voisine cache soixante talents (d'argent et d'or), XII, 1-2, tandis que

41. Une citerne toute proche recèle 42 talents, XII, 2-3. Bethesda contient par conséquent la plus forte accumulation de matières précieuses : plus de mille talents d'or et d'argent et des aromates. Vu le voisinage du Temple, seraient-ce encore les dépôts sacrés?

42. Les מעלות de II, 1 s'identifient sans doute aux ἀναβαθμοί de la Chronique pascale (*Patrologia Graeca*, XCII, col. 613) dans la vallée du Tyropéon, à quoi succéda le δωδεκάπυλον d'Aelia Capitolina. Le niveau hérodien de cette rue-escalier a été retrouvé par les fouilles modernes; C. N. JONES, *Jerusalem : Ancient Street Levels in the Tyropoeon Valley within the Walls*, *QDAP.*, I, 1931, pp. 97-100 et 105-110. Ces marches de l'époque romaine continuent les מעלות de *Neh.*, III, 15 et XII, 37.

Une citerne comblée, à côté de cette rue, contient 42 talents de richesses, II, 1-2.

43. חצר בתי העצין de II, 5, malgré l'incertitude de lecture (1), se comprendra facilement comme « la cour des magasins du bois ». Les rabbins décrivent les לשכות העצין à l'angle nord-est du Parvis des Femmes, *Middot*, II, 6, et surtout près de l'angle sud-est du Parvis Intérieur, *Middot*, V, 4.

(1) Le deuxième mot se lit matériellement plutôt בתי, mais l'expression חצר בתי « cour des morts, cimetière » me semble peu satisfaisante dans le contexte.

Le terme צריח n'est pas nécessairement « hypogée » mais aussi « pièce souterraine à usage cultuel » (1), ce qui est précisément le cas de notre cachette. Son trésor est assez important : vases (sacrés) et soixante-dix talents d'argent, II, 5-6. D'après une légende rabbinique, l'Arche du temple de Salomon fut cachée sous le pavement du magasin de bois; un prêtre l'aperçut, mais il tomba raide mort avant de pouvoir divulguer le secret; GINZBERG, *The Legends of the Jews*, III, p. 158; VI, p. 65, note 332. Par ailleurs, dans des souterrains voisins les Lévites déposaient leurs כלי שיר; cf. VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, II, pp. 500 s.

44. השער המזרחי de II, 7 désigne la seule sortie orientale du péribole, la porte Dorée, plutôt que la porte Corinthienne montant au Parvis Intérieur ou la porte est de la ville.

Une citerne à 15 coudées de cette porte recèle des vases et, dans un conduit souterrain, dix talents de métaux précieux, II, 7-9.

45. Sans doute assez près et au nord de la cachette précédente, on repère une saillie rocheuse sous le rempart est de la ville; on y signale six cents barres d'argent, II, 10-12. On remarquera que ce trésor considérable est tout près des mille talents de Bethesda, ci-dessus, n° **41**.

46. המולה de III, 8 et 11, quelle que soit sa vocalisation (2), doit correspondre à מולא biblique et מולתא araméen. Il s'agit donc des grandes murailles de soutènement et des remblais intérieurs qui formaient la terrasse artificielle de l'esplanade imposante du temple hérodien; cf. VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, p. 440. C'est surtout le mur oriental qui suscitait l'admiration (« 300 coudées de haut », *BJ.*, V, § 187; « 400 coudées de haut », *AJ.*, VIII, § 97; « de hauteur presque infinie », *AJ.*, XV, § 397) et excitait l'imagination (attribution à Salomon : Josèphe et Nouveau Testament; trésors : 3Q **15**).

47. Le portique qui couronnait cette muraille était appelé par le peuple le portique de Salomon, ἡ στοὰ τοῦ Σολομῶνος de *Jo.*, x, 23; *Act.*, III, 11 et v, 12. Or, האסטאן de XI, 2 ne peuvent désigner

(1) Dans la Bible הצריח de *Jud.*, IX, 46, 49, est la dénomination d'une grotte-sanctuaire; voir *RB.*, oct. 1959. En nabatéen, צריחא de l'inscription de Bâb es-Sîq est une chambre taillée dans le rocher, destinée à servir de triclinium au thiase d'Obodas divinisé; cf. J. CANTINEAU, *Le nabatéen*, II, Paris, 1932, pp. 2 s.

(2) Probalement *ha-maleh*, donc l'adjectif « le plein » avec un substantif sous-entendu.

que la même colonnade et non αἱ μεγάλαι στοαί de *BJ.*, I, § 401 sur tout le pourtour de l'enceinte, qui portent déjà un autre nom; voir le numéro suivant. Autrement dans l'hypothèse de deux synonymes, on ne comprendrait pas pourquoi l'angle méridional de האכטאן est en réalité l'angle sud-est de l'enceinte (nº **34**), tandis que l'angle méridional de חצר ...יאט est en réalité celui du sud-ouest du péribole, et l'angle sud-est du même péribole s'appelle l'angle oriental (nºs **49** et **50**).

48. Le nom du péribole du sanctuaire, חצר ...יאט en III, 1, malheureusement incomplet, semble être d'origine grecque. A ses quatre angles se trouvent quatre cachettes :

49. Sous l'angle méridional, qui ne peut être que celui du sud-ouest, gît le dépôt impressionnant de 609 vases sacrés, III, 1-4. Rappelons que le Baruch syriaque fait cacher par l'ange, évidemment dans l'aire du Temple : « voile, ephod sacré, propitiatoire, deux tables, vêtements sacerdotaux, encensoirs, quarante-huit pierres précieuses, tous les vases sacrés du tabernacle », VI, 6-10.

50. « Sous l'autre angle, oriental », qui correspond à l'extrémité sud du Portique de Salomon (nº **47**), un trésor de 40 talents d'argent III, 5-7.

51. Dans un souterrain où l'on accède sous l'angle nord-ouest du péribole, un dépôt d'encens, III, 8-10. Sur les cachettes des objets sacrés pendant la Première Révolte, et qui semblent être réelles, voir *BJ.*, VI, §§ 387-391.

52. A l'extérieur de l'angle nord-est de l'esplanade, à 1 m ½ sous le squelette : 13 talents, au moins, de matières précieuses, III, 11-13. Cet hypogée avec un seul occupant est identifiable. D'après Josèphe, pendant l'assaut de Titus, « Jean et ses compagnons combattaient de la tour Antonia, du portique septentrional du Temple et devant le tombeau même du roi Alexandre », *BJ.*, V, § 304. Le mausolée d'Alexandre Jannée (103-76) se situait donc sous l'angle est du portique nord, exactement comme *le* tombeau de 3Q **15**.

53. Après cette série des trésors du Temple suivent deux autres cachettes, dont le nom de lieu est abîmé, קה...., IV, 1. On hésitera entre Jérusalem et la région de Jéricho dont la série de cachettes commence aussitôt après, IV, 6. Le premier trésor, de chiffre incertain, est « dans le pilier d'une grande citerne, », IV, 1-2.

54. Le second dans un canal ou aqueduc : 55 talents, IV, 3-5.

55. הסבין de XI, 8 qui ne semble pas attesté ailleurs (cf. pourtant Tosephta, *Kelim Baba Meṣia*, II, 8) rappelle le michnique סובב « pourtour, en saillie et en retrait, de l'autel », *Middot*, III, 1, et ce dernier à son tour πτερύγιον d'un autel ou d'une construction. Il est donc permis de rapprocher nos הסבין, qu'on traduira approximativement par « galeries », de τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ de *Mat.*, IV, 5 et *Luc*, IV, 9. Les deux expressions s'appliquent le mieux à la Basilique Royale, double portique sur la face sud du péribole, ou plus exactement à ses éléments extérieurs ou à ses terrasses; cf. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, II, pp. 441-446. La restriction de l'emploi sémantique d'un mot en soi capable d'acception plus large a son parallèle dans le « portique » discuté sous le n° **47**.

56. Le pyramidion funéraire d'un particulier, ...נפש בן, en I, 5, pourrait se placer dans la nécropole est de Jérusalem, puisque la cachette suivante nous conduit dans l'enceinte du Temple. Pour le patronyme et le gentilice, les deux d'une lecture extrêmement douteuse, voir note à la traduction et le n° **73**. Cette *nepheš* recèle cent lingots d'or, I, 5-6.

57. חצר הפרסטלין de I, 7 n'est probablement pas la « Cour des péristyles », pluriel sémitique de περίστυλον, mais plutôt la simple transcription de περιστύλιον (prononcé même en grec *peristülin*) « petit péristyle ». Dans notre cas ce serait le nom populaire du mur, avec colonnes engagées, du parvis supérieur (intérieur) du Temple. Sur les souterrains de cette partie du hiéron, voir n° **43**.

Un trésor considérable, neuf cents talents (d'or et d'argent), est caché dans une grande citerne bouchée par une pierre rectangulaire percée d'un trou rond (1), I, 6-8. Cette bouche de citerne rappelle le *lapis pertusus* du Pèlerin de Bordeaux, qui servait de mur des lamentations aux Juifs du IVe siècle; éd. P. Geyer, p. 22, 5-7. Une trouvaille dans un lieu voisin et semblable au nôtre a eu lieu sous Julien l'Apostat. En relevant une pierre des vieilles fondations du Temple, on vit apparaître la bouche d'une fosse rectangulaire remplie d'eau; au sommet du pilier (στήλη) central les mains de l'ouvrier atteignirent un livre, enveloppé de linge fin et pur, en état de conservation parfaite : c'était l'évangile de S. Jean; Philostorge, *Patrologia Graeca*, LXV, col. 552.

(1) חליא, michnique חוליה; voir Ben Iehuda, pp. 1465 s.

58. השוא de VIII, 10 et 14 se retrouve, sous sa forme plus pleine, chez Josèphe. En décrivant le front occidental du premier mur il donne comme points extrêmes la tour Hippicus au nord et la porte des Esséniens au sud, ajoutant que le rempart se développait « à travers la région dite de Βηθσω (variantes : Βησου, *Betiso*) », *BJ.*, V, § 145; cf. VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I, pp. 51 ss. On vocalisera donc la forme de 3Q **15** *ha-šo'* et celle de Josèphe *bet-šo'*. Il s'agit d'une nécropole et on l'identifiera avec עמקן הבוכ de *Gen.*, XIV, 17. C'est justement l'existence de ce toponyme aux environs de Jérusalem — plus la tendance naturelle d'attirer les souvenirs bibliques vers la Ville Sainte — qui a permis aux sages d'après l'Exil d'identifier עמק שוה de la rencontre Melchisedeq-Abraham avec la vallée Royale, précisée par l'auteur du « Genesis Apocryphon » qui ajoute : vallée de Bet Karma (cité sous le nº **27**; noter la graphie שוא dans ce passage, par opposition à שוה הקריות de XXI, 29 = שוה קריתים de *Gen.*, XIV, 5). Dans cette nécropole sud-ouest de Jérusalem, moderne Baqâ'ah, on signale :

59. Un hypogée orienté nord, situé sur la pente ouest, non cultivée, d'un ravin. Il faut creuser le rocher à la profondeur de 12 m (!) pour retrouver le trésor : 66 talents de matières précieuses, VIII, 10-13.

60. A 5 m ½ sous le cippe dans la partie irriguée de ha-Šo' : 70 talents (d'or et d'argent), VIII, 14-16.

61. Après la description d'une cachette qui se place ailleurs (nº **28**), viennent deux hypogées dont l'appartenance à la nécropole sud-ouest de Jérusalem n'est qu'une simple possibilité.

Le premier, orienté est, se situe dans un lieu à nom bizarre, תכלת השני, IX, 4, qui semble unir les dénominations de deux espèces de pourpre, violette et cramoisie. La deuxième a son parallèle moderne dans el-Qirmizân à l'ouest de Bethléem. Le trésor comporte des aromates et 23 ½ talents de métaux précieux, IX, 4-6.

62. Un hypogée appartenant au groupe appelé Tombeaux des Horréens, צריחי החורין (qu'on songe aux Qubur Bani Israin d'aujourd'hui), à la profondeur de 8 m, contient 22 talents (d'or et d'argent), IX, 7-9.

63. Du côté sud-ouest de la Ville se dressait à l'époque romaine la Main d'Absalom de la Vallée Royale, *II Sam.*, XVIII, 18. Josèphe l'a vu comme στήλη λίθου μαρμορίνου à deux stades de Jérusalem, *AJ.*, VII, § 243.

Du côté ouest du monument : trésor de 80 talents (d'or et d'argent), x, 12-14.

d. Montagnes saintes.

De quatre toponymes groupés dans ce paragraphe il n'y en a qu'un qui soit identifié avec certitude : Mont Garizin.

64. כפר נבו de IX, 11, *si vera lectio*, nous livrerait le seul toponyme transjordanien du catalogue, mais l'importance du Nebo dans la religion et la légende juives n'a pas besoin d'être soulignée. A l'identification avec נבו d'*Esr.*, II, 29 et *Neh.*, VII, 33, moderne Nûba 13 km à l'est de Beit Ğibrin, s'oppose la présence du terme « village ». On ne peut non plus, en lisant כפר נבי, penser à *Vicus Prophetarum* (ou *Prophetae*), dénomination de Teqoa dans les itinéraires et les chartes; ce nom est médiéval et n'était employé que par les Occidentaux. Nous optons donc pour le village de Nebo, sis sur la rampe méridionale de Ğebel en-Neba (Siyâğah), le village que mentionne Pierre l'Ibérien sous le nom *Nbw qryt'*; R. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1895, texte syriaque p. 88, 3. Les fouilles du village byzantin ont également détecté des traces d'occupation romaine; S. J. Saller et B. Bagatti, *The Town of Nebo*, Jérusalem, 1949, pp. 13 (pressoirs), 15 (monnaies), 29 s. (poterie). Sur les traditions juives et chrétiennes attachées à la Montagne et aux environs, S. J. Saller, *The Memorial of Moses on Mount Nebo*, Jérusalem, 1941, pp. 330 ss. (et les deux volumes, *passim*); Abel, *Géographie*, I, pp. 379 ss. et 460.

On notera que la cachette n'est pas au village même mais à une certaine distance. Si notre traduction de קול המים par « la chute d'eau » est exacte, on identifiera facilement ce point avec les deux sources et la cascade de 'Ayûn Musa au nord de la montagne et du village, sources riches en traditions chrétiennes; Saller, *The Memorial*, pp. 7 ss. Le trésor de 9 talents, IX, 11-13, est donc tout proche de la grotte où Jérémie cacha le tabernacle, l'arche et l'autel des parfums, *II Mac.*, II, 4-8; voir encore Ginzberg, *The Legends of the Jews*, IV, pp. 305 et 320 s.; VI, p. 410, note 59.

65. הר גריזין de XII, 4, montagne sainte de la Bible et des Samaritains, aujourd'hui eṭ-Ṭûr au sud de Naplouse. En 36 ap. J.-C. on crut être sur le point de retrouver sur cette montagne « des vases sacrés enfouis par Moïse qui les y avait mis en dépôt », *AJ.*,

XVIII, § 85. Plus tard, Merqa parlera de l'arche dans une grotte; J. A. Montgomery, *The Samaritans*, Philadelphia, 1907, p. 239; autres légendes : Ginzberg, *l. c.*, IV, pp. 22-24; Montgomery, pp. 36 s. et 234-239.

Si la phrase « les marches de la fosse supérieure », en soi un peu déroutante, pouvait se comprendre : « l'escalier près de la fosse supérieure » on songerait volontiers à un état antérieur de l'escalier qui, du portique d'en-bas, montait jusqu'à l'esplanade du temple de Zeus Hypsistos-Sérapis construit par Hadrien sur les ruines du temple samaritain; Abel, *Géographie*, I, pp. 360-369.

La cachette sous l'escalier contient un coffre et 60 talents d'argent, XII, 4-5.

66. אחזר et אהזר de VIII, 2, malgré les particularités graphique et phonétique (voir la note sur la traduction), est à vocaliser de préférence Ḥaṣor. Puisqu'on distingue entre le village Bet Ḥaṣor et un point géographique, Ḥaṣor tout court, à l'identité attrayante avec חצור de *Neh.*, XI, 33, moderne Ḥazzûr 6 km au nord de Jérusalem, on préférera le mont Azor au nord de Bethel. Le domaine d'Absalom (cf. nº **63**), בעל צחור de *II Sam.*, XIII, 23, devient Αζωρου ὄρος en *I Mac.*, IX, 15 (écrit Αζωτου; *AJ.*, XII, § 429 : Αζαρα et {*G*}*azara* qui en est la forme araméenne, haplographiée dans la plupart des mss. en Αζα-, Εζα<ρου> ὄρους). Du sommet d'Azor (רמת חצור), le plus haut point de la Judée, Abraham contemple la Terre Promise d'après le « Genesis Apocryphon », XXI, 8 et 18; N. Avigad et Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon*, Jérusalem, 1956, pp. 27 s. El-'Aṣûr de nos jours conserve un lieu saint musulman; P. Kahle, *Palästina-Jahrbuch*, VI, 1910, p. 99.

Dans un lieu qu'il serait difficile de retrouver sur le terrain, une cachette surprenante : vases d'aromates et livres, VIII, 1-3.

67. כחלת, site très important, car la quatrième de ses cachettes, dispersées capricieusement à travers la liste, recèle un double, ou plutôt l'original, du catalogue des trésors. Après des essais d'identification peu satisfaisants (כוחלית שבמדבר de *T. bab. Qiddušin* 66*a*; Beit Kâḥil à l'ouest-nord-ouest d'Hébron; Ḫ. Kuḥlah au nord-est de Bersabée), la solution est venue en partant du folklore religieux juif.

Sur la plaque de Beyrouth, dont on reparlera dans *RB.*, oct. 1959, aussitôt après la fin du texte d'Ézéchiel, vient le passage suivant :

שמה ... שעריהם[1] (Ez., XLVIII, 34 s.) ואמר אלי[2] כתוב זאת זכרון לבני ישראל
שנכתבו ארבעה בקדשה ובטהרא אחת נכתבה על עור איל שהוא טהור וצוה את

בני ישראל בלכתם אל [3]קדשי יגנזו אתם בהר הכרמל כי קדשהם שנת שלשה אלפים
ושלש מאות ושלשים ואחד ליצירה עין כחל בקעה גדולה ועמוקה מ[4]אד ובה
מעין מים טבים ועל שם נקראת עין כחל כי שם מזרחו הר גבוה ורם ומשופע
מאד ובראשו חצוב שער סתום ואומרים כי [5] שם גגנזו כלי בית המקדש...

« Et Il m'a dit : [2] 'Écris donc cela comme souvenir pour les fils d'Israël de façon que les quatre (récits) soient résumés dans un seul (texte), saint et pur, inscrit sur la peau de gazelle qui est pure. Et ordonne aux fils d'Israël qu'étant arrivés à mon sanctuaire (et à [3] mes objets sacrés) ils les cachent au mont Carmel'. Car (Dieu) les a retirés de l'usage en l'an trois mille trois cent trente et un de la Création (à) la source de Koḥel, (située dans) une vallée très grande et profonde, [4] où il y a une fontaine d'eau bonne. Et elle s'appelle 'En Koḥel, car à l'est d'elle se trouve une montagne très grande, haute et élevée, et à son sommet se trouve taillée une porte bouchée. On dit que [5] c'est là qu'on a caché les vases du Sanctuaire... » Après quelques phrases peu claires, vient le texte du *Maseket Kelim* (A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, Leipzig, 1853, II, pp. xxvi et 88-90), jusqu'à la fin de la neuvième mišnah. La mišnah 10 commence par l'en-tête : « Et voici le poids de l'argent caché à עין כחל (*sic!* coquille du texte imprimé par Jellinek?) par Baruch et Sedeqiah. » Pour le commentaire littéraire on se reportera à *RB.*, oct. 1959 : qu'il suffise ici de rapprocher 'En Koḥel et Koḥlit, cette dernière forme étant une forme adjectivale accordée au substantif féminin *'Ain*, qui est sous-entendu. La description de la plaque vise une source qu'il faut chercher dans une vallée sur le versant ouest du Carmel. Ces indications conduisent au Wadi 'Ein es-Siâḥ et à la source du même nom, qui est *Fons Eliae* des documents médiévaux; sur les fouilles du monastère de S. Brocard (1209) à côté de la source, voir B. Bagatti, *Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, III, 1958, pp. 278-288.

68. Le premier trésor de Koḥlit, « vases d'aromates, bois de santal et vêtements sacrés », se trouve sur la colline près de la source, dans un réduit fermé par une porte tournante, 1, 9-12. On reconnaît la montagne (confondue avec le promontoire?) et la porte bouchée de l'inscription de Beyrouth. L'auteur de 3Q **15** mentionne encore un canal et une caverne, plus exactement une crevasse (1), pour les immersions rituelles. Cette dernière est sans doute 'Ein Umm el-Farağ (Mère de la Crevasse) à l'est de la Fontaine d'Élie; *The Survey of Western Palestine*, I, pp. 268 s. et 302; Bagatti, *l. c.*, pp. 286 s.

(1) נוקרה; voir Ben Iehuda, p. 3809.

69. Dans la piscine à l'est de la Source (d'Élie) : 22 talents (d'or et d'argent), II, 12-15.

70. Dans une fosse au nord-est de la Source : soixante-dix talents d'argent, IV, 11-12.

71. Dans une grotte étroite au nord de Koḥlit : exemplaire, avec le texte plus détaillé, du catalogue des trésors, XII, 10-13. Sur le catalogue légendaire des objets sacrés, voir le texte cité sous le nº **67** et JELLINEK, *l. c.*, p. 88, mišnah 2.

e. Gentilices.

72. הורחי de XI, 9 est difficilement « originaire de Jéricho », où l'on attendrait plutôt *הורחוני ou plutôt une périphrase, p. ex. איש ירחו. On pensera plutôt à Bet Yeraḥ, moderne Ḫ. Kerak, situé à la pointe sud du lac de Genesareth.

73. השלשי de I, 5, si cette lecture est exacte, devrait se référer à Baʿal Šališah biblique (cf. TOSEPHTA, *Sanhedrin*, II, 9), devenu Bet Šariša à l'époque romaine (Βαιθσαρτσα à 15 milles au nord de Diospolis, *Onomasticon*, p. 56, 21-23), moderne Ḫ. Sirisiah à 22 km au nord de Lydda; ABEL, *Géographie*, II, pp. 259 s. et 428.

Jérusalem, Avril 1959. J. T. MILIK.

LE PSAUME LXVIII ET LE LIVRE DES JUGES

Les versets 12-15 du *Ps.* LXVIII sont parmi les plus difficiles de cet hymne, déjà considéré comme l'un des plus obscurs du psautier (1). Beaucoup de conjectures et d'interprétations ont déjà été proposées; aucune n'a rallié l'ensemble des exégètes, et il serait fastidieux de les énumérer (2). Il semble cependant possible de rendre compte du texte hébreu, sans rien changer aux consonnes, à condition d'y voir une série ordonnée d'allusions à l'histoire de Débora et de Baraq (*Jud.*, IV-V), ainsi qu'à celle de Gédéon et d'Abimélek (*Jud.*, VI-IX). Il ne peut être question de reprendre ici l'interprétation générale du *Ps.* LXVIII, mais il est bon de rappeler qu'il se présente d'un bout à l'autre comme une évocation rétrospective des grands faits de l'histoire d'Israël; il procède sans cesse à des allusions tout à fait incompréhensibles si l'on néglige de se référer à cette histoire. Ainsi, il commence par évoquer le fait capital de l'Exode, les temps mosaïques et la marche au désert (vv. 1-11). A partir du v. 16, l'installation du Temple à Sion au temps de David et de Salomon se trouve aussi rappelée. Il est normal qu'entre ces deux parties, il soit question du temps de la conquête de Canaan. Comme on le verra facilement, le cantique de Débora inspire le poète aux vv. 13 et 14 (cf. *Jud.*, v, 22 et 16). Or, dans le *Ps.* LXXXIII, 10, la victoire de Débora sur les Cananéens est évoquée en même temps que celle de Gédéon sur les Madia-

(1) C'est l'avis de S. Augustin dans ses *Enarrationes in Psalmum LXVII* (cf. *PL.*, XXXVI, col. 840; *Corpus Christianorum, Series Latina*, XXXIX, 1956, p. 900).

(2) Cf. *RB.*, 1942, pp. 234-5; 1956, pp. 129-132; R. Tournay-R. Schwab, *Les Psaumes*, 2e éd., 1955, p. 266; S. Mowinckel, *Der Achtundsechzigste Psalm*, 1953; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Orient*, 1955, pp. 68 ss. Voir les commentaires de Podechard, Kissane, Castellino, Nötscher, Weiser, Eerdmans, H.-J. Kraus, etc. Avec l'école scandinave qui insiste sur les contacts avec les textes mythologiques d'Ugarit, T. H. Gaster (*Thespis*, 1950, pp. 87 ss.) voit dans ce psaume un drame cultuel en rapport avec la fête du nouvel an et la liturgie de printemps; il a été critiqué par O. Eissfeldt (*BiOr.*, VIII, 1951, pp. 59-60). La présente étude n'envisage que deux strophes du psaume; ailleurs, il subsiste encore quelques obscurités; au v. 27, je propose de traduire : « En chœurs ils bénissaient (parfait *bērᵉkû*) Dieu : c'est Yahvé depuis l'origine d'Israël. » Le sens figuré « principe, origine » de *maqôr* « source » est attesté dans *Eccli.*, X, 13. Yahvé s'est constitué un peuple, Israël, en lui révélant son nom ineffable : la naissance d'Israël est intimement liée à la révélation de son Dieu, Yahvé qu'il bénira à jamais. Le v. 27 n'a donc aucun rapport avec *Is.*, XLVIII, 1, ou LVIII, 11; *Deut.*, XXXIII, 28 (cf. *RB.*, 1958, p. 205).

nites (1). Il ne serait donc pas surprenant que la même liaison entre ces deux épisodes de la conquête apparaisse aussi dans le *Ps.* LXVIII, 12-15. C'est un fait que la mention du nom Çalmôn, au v. 15, ne se retrouve dans la Bible que dans *Jud.*, IX, 48, qu'il s'agisse ou non du même toponyme. Un pareil contact nous invite à relire de très près le récit de la destruction de Sichem par Abimélek; peut-être y trouverons-nous la solution de l'énigme du v. 15, qui parle de neige sur le Çalmôn.

Le v. 12 s'explique aisément si l'on veut bien y voir une allusion à l'ordre divin transmis à Baraq par la prophétesse Débora, d'avoir à rassembler une armée de dix mille hommes, pris aux tribus de Nephtali et de Zabulon (*Jud.*, IV, 6, 10, 14). C'est cette armée immense dont parle le psalmiste; elle comprend une myriade de soldats; on ne peut manquer de rapprocher *rab* « immense » de *ribbô* « myriade » (2). Par ailleurs, trois manuscrits hébreux (3) lisent *mbśrt*, sans le *waw*, indice du pluriel. Comme le substantif *'imrâh* désigne souvent la parole de Dieu dans le psautier et ailleurs (4), il est tout indiqué de rattacher à *'mr* le *hé* initial du mot suivant (5), ce qui donne *'imrâh mᵉbaśśeret* « un ordre qui annonce ». D'où la traduction proposée : « Le Seigneur donne un ordre, c'est l'annonce d'une armée immense ». Ce distique n'offre aucune difficulté grammaticale, et son sens est parfaitement clair. Si on maintient la mention insolite des « messagères », selon le texte reçu, on ne comprend plus la liaison

(1) La prière d'Habacuc, elle aussi, évoque les victoires du temps des Juges. *Hab.*, III, 7 se réfère aux gestes d'Otniel et de Gédéon; *nᵉhârîm*, au v. 8, peut faire allusion à *naharaïm* de *Jud.*, III, 7 (cf. *RB.*, 1958, p. 633). La victoire de Josué à Gabaon est aussi rappelée; la grêle, nous dit-on (*Jud.*, X, 5, 11-13), fit plus de victimes parmi les Amorites que l'épée des Israélites; *Hab.*, III, 9-11 peut se traduire : « Tu mets à nu ton arc, tu rassasies de traits l'Amorite (vocaliser : *śibbaʿtâ...'ĕmorî;* autres graphies défectives du *yod* dans *pᵉrâzâv* « ses bandes », v. 14, et dans *'ashuṛî* « ma démarche », v. 16). En torrents tu fends la terre, les montagnes t'ont vu, elles se crispent; une trombe d'eau passe, l'abîme fait entendre sa voix. Là-haut, il retire les mains, le soleil; la lune s'arrête en son domaine; ils disparaissent à l'éclat de tes flèches, à la lueur des éclairs de ta lance. » Au v. 13, « tu sortis » fait allusion au début du cantique de Débora, « quand tu sortis (*Jud.*, V, 4), comme dans le *Ps.* LXVIII, 8. La suite pourrait évoquer la mort de Sisera (*Jud.*, IV, 21) : « Tu perces de tes traits le chef de ses bandes (il s'agit de « l'impie », v. 13); ils se ruaient pour nous disperser, insolents jusqu'à se nourrir d'un pauvre en cachette. » Les Cananéens pensaient ne faire d'Israël qu'une bouchée. Au lieu du TM « ses traits », lire « tes traits », et vice versa « ses chevaux » au lieu de « tes chevaux » au v. 15 : « Tu pressas dans la mer ses chevaux, limon des grandes eaux ». La charrerie du pharaon comme celle de Sisera s'enlisa et se noya.

(2) Ce dernier mot ne figure pas dans le récit des *Juges*, mais il revient au v. 18 du *Ps.* LXVIII.

(3) Ce sont les nᵒˢ 80, 226 et 235, dans B. KENNICOTT, *Vetus Testam. hebr. cum variis lectionibus*, II, 1780, p. 362.

(4) *Ps.*, XII, 7; XVII, 6; XVIII, 31; CXIX, *passim;* CXXXVIII, 2; CXLVII, 15; *Deut.*, XXXIII, 9; *Is.*, V, 24; XXXII, 9. C'est un mot de la langue psalmique.

(5) Comme le proposent déjà Albright et Mowinckel. Mais ils n'ont pas reconnu l'allusion à *Jud.*, IV, 6 ss.

entre le début, « le Seigneur donne une parole (un oracle?) », et la suite, « les messagères sont une armée immense ». Les rapprochements avec *Jud.*, XI, 34 ou *I Sam.*, XVII, 6, ne sont guère éclairants, car le groupe des femmes célébrant la victoire de leur clan ne constitue pas une armée. En remédiant à la fausse coupure, accident si fréquent dû généralement à la *scriptio continua*, on comprend sans peine le verset, et celui-ci prépare bien la suite comme on va le voir.

Nous apprenons par le livre des *Juges* que l'armée israélite, sous les ordres de Baraq, mit en fuite l'armée cananéenne, commandée par Sisera (*Jud.*, IV, 15); pris de panique, chevaux et chars s'enfuirent en toute hâte : « Alors ont retenti les sabots des chevaux, au galop, des coursiers » (*Jud.*, V, 22). La répétition *middaharôt daharôt* cherche à rendre par des sonorités et surtout par un rythme anapestique (il y a un accent, marqué par un *meteg*, sur la syllabe initiale *mid-*) le tintamarre de cette course échevelée. A son tour, le lévite musicien, à l'oreille exercée, qui compose le *Ps.* LXVIII, rend le bruit de cette cavalcade par une répétition analogue, *yiddodûn yiddodûn*, où dentales et sourdes finales sonorisent les cadences anapestiques. Il y a là un contact très significatif entre le *Ps.* LXVIII et le cantique de Débora. Un autre va suivre aussitôt.

Les « rois de Canaan » pensaient amasser du butin et prendre de l'argent; mais ils n'ont rien gagné, déclare le cantique de Débora (*Jud.*, V, 19). La mère de Sisera et ses dames d'honneur entrevoyaient déjà dans leur impatience les magnifiques dépouilles arrachées aux Israélites; si les soldats de Sisera tardent à revenir, c'est qu'ils se partagent le butin sur le champ de bataille :

> une fille, deux filles par guerrier,
> une étoffe, deux étoffes de couleur pour Sisera,
> une broderie, deux broderies pour mon cou! (1)

Tout au contraire! ce sont les filles d'Israël qui se partagent le butin, et tout le monde en ramasse, car il est considérable. Les guerriers cananéens ont pris la fuite, et « la belle du logis partage le butin » (*Ps.*, LXVIII, 13). La traduction « belle » (2) semble préférable à « habi-

(1) Omettre les doublets « le butin », reporter *ṣeba'* avant *ṣeba'îm*, et vocaliser « mon cou » (*-rî*).

(2) Cette épithète est appliquée à la fille de Sion dans le texte reçu de *Jer.*, VI, 2, où l'on conjecture « pâturage »; au v. 26, Sion est invitée à revêtir le sac; la « fille mon peuple » est encore nommée dans *Jer.*, XIV, 17. L'image est traditionnelle (cf. *Lam.*, I, 15) et se rattache au thème des épousailles entre Yahvé et Israël. On peut noter que *n'h* alterne avec *nwh*, courant dans l'hébreu postbiblique (cf. *RB.*, 1958, p. 343); la racine *n'h* est usitée dans le psautier (XXXIII, 1; XCIII, 5; CXLI, 5; CXLVII, 1), le *Cantique* (I, 5, 10; II, 14; IV, 3; VI, 4), les *Proverbes* (XVII, 7; XIX, 10; XXVI, 1), et *Is.*, LII, 7. C'est un mot de la langue didactique.

tante » qui serait banal et inexpressif; c'est d'ailleurs la traduction de la plupart des versions. Le mot *nᵉwat* est proche du mot *yônâh* (v. 14); tous les deux, on le verra, désignent la nation israélite personnifiée. L'épopée de Débora mettait en scène une héroïne, Yaël, qui met à mort Sisera; le poète la déclarait « bénie entre les femmes » (*Jud.*, v, 24). Et c'était la prophétesse Débora qui avait pris l'initiative du combat. Il était donc normal que le psalmiste évoquât ici sous les traits d'une femme les tribus victorieuses. Cette femme recouverte d'or et d'argent, arrachés aux Cananéens, est si « belle » que le poète la contemple, émerveillé, et va la comparer à une superbe colombe.

Mais plusieurs clans israélites ont préféré ne pas combattre aux côtés de leurs frères. C'est la tribu de Ruben qui reçoit, avec Méroz (*Jud.*, v, 23), les plus grands blâmes sous une forme sarcastique (vv. 15ᶜ-16) :

> Aux ruisseaux de Ruben, grandes résolutions!
> Pourquoi es-tu resté entre les deux murets
> en écoutant les flûtes près des troupeaux?
> Aux ruisseaux de Ruben, grandes délibérations!

Le terme *mišpᵉtayîm* « double muret » (*Jud.*, v, 16) revient sous la forme *šᵉfatâyîm* (moins la préformante *mem*) dans le *Ps.* LXVIII, 14. Au verbe « es-tu resté » correspond dans le psaume le verbe « vous êtes étendus, vous reposez ». A l'interrogatif « pourquoi », le psalmiste substitue la conjonction « si », au sens de « même si, bien que » (1). Le sens est clair : bien que les Rubénites n'aient pas bougé pour aider leurs frères, ceux-ci ont remporté la victoire et ramassé un grand butin d'or et d'argent. Le psalmiste généralise en évitant de démarquer servilement son illustre modèle. Il sait sans doute par expérience ce qu'est le « double muret ». Longtemps inaperçue, cette identification semble désormais acquise. La forme duel désigne les deux murets en pierre qui convergent vers l'entrée resserrée du parc à troupeaux. Un tel aménagement est abondamment attesté en Transjordanie; des dessins qui le représentent très exactement ont été aussi relevés; l'un deux, le plus ancien, figurerait même sur la palette du roi Narmer, vers 3000 avant J.-C. (2). C'est à l'abri de ce double muret et

La traduction « sur chaque vestibule (corridor), on partage le butin », proposée par Albright et Mowinckel, semble forcée.

(1) Le sens concessif est classique. Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, § 171.

(2) Cf. Y. YADIN, *Israel Explor. Journal*, V, 1955, pp. 1-16; E. V., *Bibl.*, XXXV, 1954, p. 400; XXXVI, 1955, p. 417. Déjà, A. S. Kirkbride avait parlé des *Desert Kites* dans *JPOS.*, XX, 1946, pp. 1-5.

appuyés contre lui que se reposent les bergers, une fois leurs bêtes rassemblées à l'intérieur du parc ; ils se tiennent ainsi devant la sortie et passent le temps en jouant du chalumeau, sans porter secours à leurs frères qui luttent de l'autre côté du Jourdain :

> Bien que vous reposiez entre les deux murets,
> les ailes de la colombe se sont couvertes d'argent,
> sur leurs plumes, l'éclat de l'or vert.

Malgré l'isolationnisme de Ruben, les autres clans israélites se sont emparés d'un riche butin. La dernière strophe du chant triomphal de Débora parle aussi de butin ; mais c'est dans l'histoire de Gédéon, aussitôt après, que nous est décrit en détail le montant d'un butin ; d'après *Jud.*, VIII, 26, le poids des anneaux d'or pris aux nomades ismaélites s'élevait à 1700 sicles d'or, sans compter les croissants, les pendants d'oreille et les vêtements de pourpre que portaient les rois de Madian, sans compter non plus les colliers qui étaient au cou de leurs chameaux. Aux premiers temps de la conquête de Canaan, Israël s'empara de grandes richesses, parmi lesquelles sont énumérés l'or et l'argent (*Jos.*, XXII, 8 ; *Num.*, XXXI, 22). David rappelle que Saül accrochait aux vêtements des filles d'Israël des joyaux d'or (*II Sam.*, I, 24). La « colombe » du psalmiste a ses ailes couvertes d'or et d'argent (1) ; son plumage a l'éclat de l'or vert, alliage bien connu d'or et d'argent, et mentionné dans l'épopée de Kéret à Ugarit sous la forme *yrq ḫrṣ* (2).

Déjà, au VIII^e^ siècle, Osée comparait Israël à une colombe (VII, 11 ; XI, 11). Cette comparaison se trouve aussi dans le psautier : « Ne livre pas à la bête l'âme de ta tourterelle (3), la vie des malheureux, ne

(1) Avec Albright et Mowinckel, on peut conserver au singulier le verbe *nehpah ;* le duel « les deux ailes » forme un tout, un collectif, qui peut être suivi d'un verbe au féminin singulier (cf. P. Joüon, *op. cit.*, § 150 *d* ; il cite *Mic.*, IV, 11 et *I Sam.*, IV, 15). On peut aussi expliquer ce singulier féminin par la présence du génitif sing. fém. qui précède (cf. P. Joüon, *op. cit.*, § 150 *i* ; il cite *II Sam.*, X, 9, bon parallèle à notre passage).

(2) Cf. *Keret*, lignes 126, 138, 283. C'est l'akkadien *ḫurāṣu arqu*, « or vert ». J. Bottéro (*Inventaires de Qatna*, *RA.*, XLIII, 1942, p. 17) relève aussi l'or clair, l'or surfin, l'or affiné. Sur ces diverses qualités et l'alliage dit « or vert », cf. R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, 1950, p. 153. G. R. Driver (*Palest. Explor. Quart.*, 1955, pp. 129-130) pense que le psalmiste a en vue la colombe des rochers, *columba livia*. Notons que l'adjectif *y^e^raqraq* appartient à la langue lévitique (*Lev.*, XIII, 49 ; XIV, 37) où il signifie « verdâtre » ; retenons ce contact avec le vocabulaire sacerdotal. On sait d'autre part que « jaune » et « vert » se rejoignent souvent dans le vocabulaire sémitique, attendu que la verdure jaunit rapidement sous les ardeurs du soleil.

(3) La leçon massorétique, retenue par le targum et l'exégèse juive, représente la leçon difficile ; celle des versions, « qui te loue », préférée par beaucoup (Podechard, Kissane, Castellino, etc.), peut s'expliquer par l'influence du *Ps.* LXXVI, 11, très proche (cf. aussi *Is.*, XXXVIII, 18). L'image de la bête pour désigner les impies, image classique, appelle celle de l'oiseau. Le pluriel « aux bêtes » (grec, Hier., targ.) conviendrait mieux et rendrait plus acceptable la répétition du même mot, cette fois au singulier, « la vie de », dans le second stique.

l'oublie pas à jamais! » (*Ps.*, LXXIV, 19). En vertu du parallélisme synonymique, l'âme de la tourterelle correspond à la vie des malheureux; ainsi, la tourterelle désigne la communauté des pauvres de Yahvé, et cela dans un psaume peu éloigné du *Ps.* LXVIII. Dans le *Ps.* LV, 7, le fidèle s'écrie : « Qui me donnera des ailes comme à la colombe? » Les dispersés reviennent vers Jérusalem comme des colombes vers leur gîte (*Is.*, LX, 8). A ces trois passages postérieurs à l'exil, on peut ajouter ceux où l'image de l'oiseau est appliquée au fidèle ou à la communauté(*Ps.*, XI, 1; XC, 10; XCI, 3; CXXIV, 7; *Lam.*, III, 52). La comparaison d'Israël à une colombe est traditionnelle dans le judaïsme et se rencontre déjà dans *IV Esd.*, V, 26, passage rédigé à la fin du I^er^ siècle et fortement inspiré du *Cantique* : « Parmi tous les oiseaux de la création, tu appelais une colombe. » Selon l'interprétation allégorique (1), l'appellation si fréquente dans le Cantique, « ma colombe, ma parfaite » (2), désigne l'épouse du Roi-Messie, à savoir le peuple élu. Les textes rabbiniques et les monuments juifs attestent la diffusion de ce symbole si antique (3). On ne peut refuser à priori une symbolique si largement attestée. Elle s'accorde parfaitement, dans le *Ps.* LXVIII, avec l'explication ici proposée. Le psalmiste évoque l'âge d'or du peuple élu, le temps de sa jeunesse, de sa beauté, de ses conquêtes. Il le fait selon une imagerie traditionnelle que tout le monde comprenait.

D'après E. Podechard, la colombe du psalmiste serait une œuvre d'art trouvée dans le butin et qui représentait peut-être la déesse Ashtart (4). Précisément, S. Mowinckel (5) rappelle que la colombe est l'oiseau de la déesse Ishtar, dame de l'amour, et aussi, ajoutons-le, des batailles. Il est normal que les hagiographes aient usé de ce symbole pour désigner la bien-aimée de Yahvé, la nation élue, et aussi la nation conquérante et victorieuse. On ne peut s'étonner qu'un tel symbole ait été repris deux fois par les psalmistes. A ceux qui objecte-

La tourterelle est mentionnée dans *Cant.*, II, 12 et *Jer.*, VIII, 7, ailleurs comme animal de sacrifice; le psalmiste peut évoquer cet aspect sanglant en choisissant le mot *tor*, pour désigner Israël; celui-ci est tout l'opposé du Léviathan et ne peut subir le même sort (cf. v. 14).

(1) Voir *VT.*, IX, 1959, pp. 288-309.

(2) II, 14; V, 2; VI, 9; cf. I, 15; IV, 1; V, 12.

(3) Les textes rabbiniques sont nombreux et clairs (cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 1922, pp. 123-4; L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 1928, VI, p. 268, n. 110). Sur les représentations figurées, cf. E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VIII, 1958, pp. 42-3. A. Feuillet pense aussi que la « colombe » du *Ps.* LXVIII se réfère à Israël lors de son installation en Canaan (*RSR.*, XLVI, 1958, p. 535).

(4) *Le psautier*, I, *Psaumes* 1-75, p. 291.

(5) *Der Achtundsechzigste Psalm*, 1953, pp. 39-40.

raient qu'une telle interprétation ne s'impose pas pour le *Ps.* LXVIII, il suffit d'opposer la lumière décisive qu'elle projette sur le v. 15.

Jugé désespéré par l'ensemble des commentateurs, ce verset a été l'objet de multiples conjectures (1). Il est cependant en parfait état et n'a nullement besoin d'être corrigé :

> Quand Shaddaï disperse les rois,
> C'est par elle qu'il neige au Çalmôn.

Conservons le fil conducteur qu'est pour nous le livre des *Juges*, spécialement l'histoire de Gédéon et d'Abimélek (*Jud.*, VI-IX). Aux temps de la conquête, quand le Tout-Puissant dispersa les rois cananéens et madianites, se produisit par l'entremise de la « colombe », c'est-à-dire d'Israël, un fait singulier : de la neige tomba sur le Çalmôn. Qu'est-ce à dire? Le stique précédent est clair; l'appellatif Shaddaï ne revient dans le psautier que dans *Ps.*, XCI, 1, en parallèle avec Élyôn. On sait que la tradition sacerdotale se plaît à nommer Shaddaï le Dieu des époques pré-mosaïques (cf. *Gen.*, XVII, 1, etc.; *Ex.*, VI, 3); cet appellatif représente un des archaïsmes du livre de *Job*. Le verbe qui suit Shaddaï, « disperse, » figure avec le même sens dans *Zach.*, II, 10; nous trouvons encore ici le vocabulaire des prêtres de Jérusalem, car, d'après *Neh.*, XII, 16, Zacharie était de famille sacerdotale. Le lévite responsable du *Ps.* LXVIII affectionne le langage archaïsant et symbolique; il parle la langue des prêtres Ézéchiel (2) et Zacharie; comme eux il allégorise et le montre bien dans les versets ici en cause.

L'événement central de la royauté d'Abimélek fut la révolte des gens de Sichem. Abimélek se décida à les châtier impitoyablement; il vint donner l'assaut à Sichem. « L'ayant prise, il en massacra la population, détruisit la ville et y sema du *sel* ». Avant de commenter ce fait inouï dans les annales d'Israël, poursuivons le récit. Les notables de Migdol-Sichem se réfugièrent dans la crypte du temple d'El-Berit. Dès qu'Abimélek l'apprit, il monta sur le mont Çalmôn, lui et toute sa troupe. Prenant une hache, il coupa une branche d'arbre qu'il chargea sur son épaule, et il demanda à ses gens d'en faire autant. Rapidement, tout le monde coupa des branches et suivit Abimélek; les branchages furent entassés sur la crypte et on y mit le feu. Environ mille personnes périrent (*Jud.*, IX, 46-49).

(1) Voir, par exemple, les sérieuses corrections proposées par S. Iwry dans *JBL.*, LXXXI, 1952, p. 164.

(2) Comp. v. 17 et *Ez.*, XLIII, 7; v. 31 et *Ez.*, XXIX, 2 ss. Comme il a été dit plus haut, *yᵉraqraq* ne revient que dans le *Lévitique* (XIII, 49; XIV, 37).

Pourquoi Abimélek sema-t-il du sel sur les ruines de Sichem? On y voit généralement une tentative pour stériliser la terre et la rendre improductive; les terres salées sont en effet désolées, comme c'est le cas de Sodome et de Gomorrhe, villes à jamais maudites (1). A. M. Honeyman propose une autre explication (2). Le sel est un élément qui purifie (cf. *II Reg.*, II, 19-22); il peut avoir une vertu prophylactique. Abimélek aurait cherché à purifier l'endroit du sang répandu, le sang de ses frères israélites qui criait vengeance; il aurait ainsi voulu chasser les influences nocives consécutives au meurtre de tant de personnes. Quoi qu'il en soit de cette explication, facile à illustrer par des usages populaires toujours persistants, l'antiquité sémitique n'offre guère de parallèles au geste singulier d'Abimélek. Après avoir pris la ville de Hunusa dans la cinquième année de son règne (peu avant 1100), Téglat-Phalasar Ier la brûla, la réduisit en ruine et y sema des pierres dont le nom ne se retrouve pas ailleurs (3). Un passage des annales d'Assurbanipal offre un meilleur parallèle. Quand le roi assyrien, durant sa huitième campagne, dévasta les provinces d'Élam, il répandit sur elles du sel et de l'ivraie (4).

A l'instar de Sodome et de Gomorrhe, la ville détestée des Samaritains reçut donc au temps des Juges une pluie de sel. Si au désert, Israël avait bénéficié d'une « pluie de bienfaits » (*Ps.*, LXVIII, 10; cf. LXXVIII, 24), les Sichémites, eux, subissent une pluie blanchâtre, comparable à une chute de neige; et cette pluie d'un genre unique leur est administrée par Israël : « Par elle (la colombe), il y eut de la neige sur le Çalmôn (la région de Sichem). » Pareille interprétation qui respecte au maximum le texte reçu ne peut soulever aucune objec-

(1) Cf. *Soph.*, II, 9; *Jer.*, XVII, 7; *Deut.*, XXIX, 23; *Job*, XXXIX, 6; *Ps.*, CVII, 34; *Eccli.*, XXXIX, 23.

(2) A. M. Honeyman, *VT.*, III, 1953, pp. 192-5.

(3) Voici le texte assyrien et sa traduction : *abbul aqqur ana tili u karmi uter aban ṢI-PA ana muḫšiḫu azru*, « (la ville de Hunusa) je détruisis, je brûlai, je réduisis en tas de ruines, j'y semai des pierres... » (*Annales*, VI, 14.) Cf. E. A. Wallis Budge et L. W. King., *Annals of the Kings of Assyria*, I, 1902, p. 79; D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, I, 1924, p. 84, n° 243. Au lieu de *ṢI-PA*, je propose sous toute réserve de lire AD-BAR, *adbaru*, basalte, lave, pierre ponce (cf. R. Campbell Thomson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, pp. 160-2). La Cappadoce où se situe Hunusa est une zone d'anciens volcans; ainsi l'Argée est couvert de lave très dure.

(4) Voici le texte : *ṭabta (šam) saḫli (šar) usappiḫa ṣiruššun*, « du sel, de l'ivraie je répandis par-dessus ». Cf. M. Streck, *Assurbanipal, VAB.*, VII, 2, 1916, II, p. 56 (cylindre Rassam, VI, 79-80); R. Campbell Thomson, *The Prisme of Esarhaddon and Ashurbanipal*, 1931, p. 84, col. V, lignes 7-8. On discute sur la traduction « ivraie », on a proposé « épines », « cresson » (cf. B. Landsberger, *OLZ.*, XXV, 1922, col. 343; R. C. Thomson, *A Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, p. 56). M. Streck (*op. cit.*, pp. 120 et 403) rappelle les destructions de Mailand en 1102 par Fr. Barberousse, et de Palestrina en 1299 par ordre du pape Boniface VIII; on jeta du sel sur leur emplacement. Cf. aussi H. Lesêtre, art. *Sel*, *Dict. de la Bible*, V, 1912, col. 1571; G. Aicher, *BiblZ.*, V, 1907, p. 50 (à propos de *Matt.*, V, 13).

tion d'ordre grammatical; le *beth* a souvent la nuance instrumentale; la troisième personne du féminin est parfois employée pour le neutre impersonnel, quand il s'agit de phénomènes météorologiques; ainsi, « il tempêta fort » (1). D'autre part, l'assimilation du sel à de la neige ne doit pas surprendre. La neige frappe surtout l'esprit des gens par sa blancheur (2). Ben Sira déclare à propos de la neige que l'œil s'émerveille devant l'éclat de sa blancheur; il continue en ces termes : « (Dieu) déverse encore sur la terre comme du sel le givre » (XLIII, 18-19). Comparée à de la laine dans le *Ps.* CXLVII, 16, la neige peut fort bien l'être à du sel dans le *Ps.* LXVIII (3). Il s'agit d'ailleurs d'évoquer une époque belliqueuse entre toutes, et la neige comme la grêle est réservée par Dieu pour les jours de lutte et de bataille (*Job*, XXXVIII, 22-23).

Mais pourquoi le psalmiste parle-t-il ici du Çalmôn, et non de Sichem? La réponse est facile. La mention du Çalmôn renvoyait immanquablement au récit de la destruction de Sichem par Abimélek (*Jud.*, IX, 48), puisque ce nom n'est pas ailleurs mentionné dans toute la Bible. Personne ne pouvait s'y tromper; Sichem au contraire est souvent nommé. Le psalmiste n'entend pas abuser de l'allégorie; il nous en fournit aussitôt la clé. Remarquons en outre que Sichem n'est nommé qu'une seule fois dans tout le psautier (*Ps.*, LX, 8), et là aussi dans un contexte de conquête. Tout se passe comme si les scribes évitaient de nommer la cité rivale de Jérusalem; ce serait faire trop d'honneur aux Samaritains détestés. Ainsi, il est question des « fils d'Ephraïm » dans le *Ps.* LXXVIII, 9 (cf. 67); le traducteur juif alexandrin substitue Silo à Sichem dans *Jos.*, XXIV, 1. Le *Ps.* LXVIII se situe facilement à une époque où existait en Juda la polémique anti-samaritaine, alimentée surtout par le schisme religieux du Garizim.

Si le Çalmôn est nommé à la place de Sichem, c'est sans doute qu'il se trouve dans son voisinage immédiat et qu'il peut désigner le territoire de Sichem. Plusieurs hypothèses ont été faites sur la localisation du Çalmôn, tant dans les *Juges* que dans le *Ps.* LXVIII. Selon l'interprétation ici proposée, force est d'éliminer les localisations lointaines. Il ne peut s'agir de l'Asalmanos de Ptolémée au djébel Hauran (4), ni du Sheikh Selmân, colline à sept kilomètres au sud-

(1) *Ps.*, L, 3. Cf. P. JOÜON, *Grammaire...*, § 152 *e*.

(2) Cf. P. REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A. T.*, 1958, p. 34.

(3) Autres comparaisons analogues : la lèpre rend blanc comme neige (*Num.*, XII, 10); la manne est comme du givre (*Ex.*, XVI, 14).

(4) Ptolémée, V, 15; cf. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, 1953, pp. 377-8; W. F. ALBRIGHT, *HUCA.*, XXIII, 1950-1, p. 23; J. G. WETZSTEIN, *Das Batanäische Giebelberge*, 1884, p. 17.

sud-ouest du Garizim (1), ni du djébel el-Kebir à l'est du wadi el-Beidan (2). Le texte des *Juges* est formel; c'est rapidement qu'Abimélek ordonna à ses gens de traîner les branches coupées sur le Çalmôn jusqu'à l'endroit de la crypte du temple d'el-Berit. Ils sont donc allés couper ces branches sur la colline boisée la plus proche (3). Depuis Sellin, on identifie volontiers au temple de Baal ou d'el-Berit le grand hall aux murs massifs situé près de la porte nord-ouest de Sichem (4). Ce serait alors par la porte nord-ouest, toute proche, que les gens d'Abimélek auraient introduit leurs branchages. L'escarpe rocheuse du nord, au pied de l'Ébal, se trouve à trois cents mètres environ de Sichem. On y aperçoit aujourd'hui d'anciens tombeaux creusés dans le roc, et de vieux arbres y croissent. La tentation est grande d'y localiser le Çalmôn, dont le nom peut signifier la colline « ombreuse », donc très boisée (5).

Un autre site possible serait la région du khirbet et-Tananir, à un kilomètre de Sichem, au sud-ouest de la route actuelle conduisant à Naplouse; on se trouve alors au pied du Garizim; à cinq cents mètres plus à l'ouest se dresse la petite colline de tell er-Rās. Mais on ne voit pas pourquoi les gens d'Abimélek auraient fait un détour vers le sud au lieu de monter directement sur l'escarpe rocheuse qui surplombe la ville au nord. Le chemin était plus court, et la porte du nord-ouest s'ouvrait à côté du temple, situé à l'intérieur des remparts vers la droite en entrant. Dans cette hypothèse, rien ne s'oppose à ce que le Çalmon, si proche de Sichem, désigne le territoire de la ville et ses alentours immédiats dont il faisait partie. Le psalmiste pouvait donc rappeler le geste d'Abimélek l'israélite jetant du sel sur Sichem en disant que, par le moyen d'Israël, il était tombé une certaine « neige »

(1) Hypothèse de E. Robinson, reprise par le P. Lagrange, *Le livre des Juges*, 1903, p. 179.

(2) J. Simons, *The Story of Abimelech, Oudtestamentliche Stüdien*, II, pp. 36 ss.

(3) Comme l'a bien vu H. Schmidt, *Die Psalmen*, 1934, p. 129.

(4) Cf. A.-G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, 1939, p. 186; A. Vincent, *Le livre des Juges. Le livre de Ruth*, 2e éd., 1958, pp. 81 et 86. Ainsi est abandonnée l'opinion de P. J. Nagele, *Sichems Zerstörung durch Abimelech, JPOS.*, XII, 1932, pp. 158-160, qui plaçait la tour à l'emplacement du sanctuaire cananéen découvert en 1931 par le Dr. Welter sur le khirbet et-Tananir. Les récentes campagnes de fouilles montrent, dit G. E. Wright, que l'histoire du site a souffert d'une grave rupture entre 1225 et 1050 environ, ce qui fait immédiatement penser à l'histoire d'Abimélek (cf. *RB.*, 1958, p. 258). On discute sur la date de construction du temple, entre 1650 et 1550 (cf. *The Biblical Archaeologist*, XX, 1957, p. 99; *BASOR.*, **148**, 1957, pp. 11 ss.; **150**, 1958, pp. 34 ss). B. W. Anderson date vers 1110 environ la destruction de Sichem par Abimélek (*The Biblical Archaeologist*, XX, 1957, p. 15). La destruction de Hunusa par Téglat-Phalasar Ier serait à peu près contemporaine. Voir aussi E. Täubler, *Biblische Studien*, 1958, p. 279.

(5) Je rejoins ainsi E. Nielsen (*Shechem*, 1955, pp. 166-7) qui, après avoir rejeté les autres identifications, conclut que le Çalmôn peut avoir été un autre nom de l'Ébal ou le nom d'une *partie* de cette montagne. Il rappelle que la désinence *ôn* se rencontre aussi pour Hermon, Sion, Libanon (« blanc » s'opposant à « sombre »), et il cite l'akkadien *ṣalmu* « noir ».

sur le Çalmôn. Ainsi, les vv. 14-15 du *Ps.* LXVIII concernent tous deux les interventions de la « colombe » Israël au temps de Débora, de Gédéon et d'Abimélek. Ils se relient étroitement aux vv. 12-13 qui concernent la victoire de Débora, de Baraq et de Yaël. Seule, une fausse coupure a été signalée; aucune consonne de l'hébreu ne doit être corrigée. Ces deux strophes s'insèrent parfaitement entre celles qui se rapportent au temps de l'Exode et celles qui évoquent les débuts de la monarchie. Ainsi se trouve confirmée l'opinion qui voit dans le *Ps.* LXVIII un hymne historique, offrant dans un style épique une vue rétrospective de l'histoire d'Israël.

12 Le Seigneur donne un ordre,
c'est l'annonce d'une immense armée.
13 Et les rois détalaient, les armées détalaient,
la belle du logis partage le butin.

14 Bien que vous reposiez entre le double muret,
les ailes de la colombe se sont couvertes d'argent,
sur leurs plumes, l'éclat de l'or vert;
15 quand Shaddaï disperse les rois,
c'est par elle qu'il neige au Mont-Sombre.

Jérusalem. R. TOURNAY, O. P.

« DE SON VENTRE COULERONT DES FLEUVES D'EAU »

LA CITATION SCRIPTURAIRE DE JEAN, VII, 38

Dans une étude qu'a publiée la *Revue Biblique* d'octobre 1958, le P. Boismard tente d'expliquer la citation énigmatique de l'Écriture que renferme *Jo.*, VII, 38 par le Targum du *Ps.* LXXVIII, 16 (1). Le texte massorétique ויצא נוזלים מסלע ויורד כנהרות מים est paraphrasé : ואפיק נוזליא דמויא כן כיפא ואוחית היך נהרין דנגדין מיא, ce qui se traduirait en grec : καὶ ἐξήγαγεν ῥεύματα ὕδατος ἐκ πέτρας καὶ κατήγαγεν ὡς ποταμοὺς ῥέοντος ὕδατος. La fin du verset offrirait donc un parallélisme pour *Jn.*, VII, 38 : ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ποταμοὶ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.

Je mets à part l'explication donnée pour l'expression ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ (2). Ici, l'hypothèse d'un aramaïsme me semble en effet excellente. On trouve fréquemment dans le Targum palestinien restitué par les fragments de la Guéniza du Caire et dans le Targum Yerushalmi (3) la locution prépositive מן גו, dont le sens est en lui-même abstrait, mais qu'une traduction trop littérale rendrait en grec par ἐκ τῆς κοιλίας. Il est donc fort plausible que, derrière *Jo.*, VII, 38, se cache un araméen מִן גַּוֵּהּ. Le sens originel du verset serait alors : « Comme dit l'Écriture : *De lui* couleront des fleuves d'eau vive. »

(1) M. E. Boismard, *De son ventre couleront des fleuves d'eau* (*Jo.*, VII, 38), *RB.* 1958, pp. 522-546.

(2) *Ibid.*, pp. 542-544.

(3) Fragments du Targum palestinien dans : P. Kahle, *Masoreten des Westens*, II, Stuttgart, 1930. Le Targum Yerushalmi du Pentateuque n'était attesté jusqu'ici à l'état pur que sous une forme fragmentaire (= TJ^2); son texte complet vient d'être découvert par le P. Diez Macho dans un manuscrit de la Bibliothèque vaticane (codex *Neofiti I*). L'édition critique du codex est en préparation par les soins du P. Diez Macho; je le citerai ici d'après le microfilm qui m'a été fourni par la Bibliothèque vaticane. Quant au Targum du Pseudo-Jonathan (appelé communément Targum Yerushalmi I = TJ^1), il ne peut être utilisé qu'avec beaucoup de précautions quand on étudie le Targum Yerushalmi; en effet, tantôt il suit ce dernier *ad verbum* (comme le montrent les textes parallèles du TJ^2 et du codex *Neofiti I*), tantôt il y fait des coupures, tantôt il le supplémente à l'aide d'éléments midrashiques d'origines diverses, tantôt enfin il suit manifestement le Targum d'Onqelos. C'est pourquoi j'éviterai de lui donner son appellation courante (TJ^1).

Reste le parallélisme de la fin du verset avec le *Ps.* LXXVIII, 16*b*. Ici, je pense que la traduction proposée par le P. Boismard n'est pas exacte. Il me semble impossible, dans une phrase ainsi construite, d'accorder entre eux נגדין (à l'état absolu, placé en tête) et מוא (à l'état emphatique, placé en dernier lieu). Si c'était le sens, on aurait une construction comme : נהרין דמוא נגדוא (נהרי מוא דנגדין serait équivoque). Même alors, l'emploi de הין pour introduire le complément d'objet de אוחית serait assez dur, encore qu'une telle expression ne soit pas impossible. A l'inverse, הין נהרין דנגדין est une formule d'une bonne venue : « ... comme des fleuves qui coulent. » Dans la phrase, מוא devient alors le complément d'objet de אוחית (forme exceptionnelle pour אהית aph. de נחת). La construction d'ensemble est exactement la même que celle du T. M., tel qu'on l'interprète habituellement et tel qu'il est traduit dans la Septante; le mot « fleuve » est seulement accompagné d'un qualificatif. Bref, je crois que la traduction qui s'impose est la suivante : « Et il fit descendre, *comme des fleuves qui coulent*, les eaux »; ce qui donnerait en grec : καὶ κατήγαγεν ὡς ποταμοὺς ῥέοντας ὕδατα. Ainsi, l'expression « fleuves d'eaux coulantes », qui aurait (peut-être!) donné naissance aux « fleuves d'eau vive » de *Jo.*, VII, 38 (1), ne se trouve pas dans le texte allégué. Il subsiste un certain parallélisme, puisque le Targum parle de « fleuves qui coulent », tout comme *Jo.*, VII, 38 dit : ποταμοὶ ῥεύσουσιν. Mais cette formule est en elle-même assez banale, et on la retrouve ailleurs en des contextes tout différents (par exemple le Targum du Pseudo-Jonathan sur *Dt.*, XXXIII, 22). Ce n'est donc pas le Targum du *Ps.* LXXVIII, dans la rédaction où il nous est parvenu, qui nous fournit le texte cité par *Jo.*, VII, 38. Quant à l'hypothèse d'une citation complexe, formulée en terminant par le P. Boismard (2), elle serait plausible en elle-même; mais ici elle n'arrange rien, puisque la combinaison de *Ps.*, LXXVIII, 16 (Trg.) et d'*Is.*, XLVIII, 21-22 ne semble conduire à aucune des expressions en litige : « des fleuves couleront, « des fleuves d'eau », « l'eau vive ».

Si le texte d'Écriture cité par Jean se dérobe ainsi à nos prises, la probabilité d'un contact entre *Jo.*, VII, 38 et le miracle de l'eau sortie du rocher (*Ex.*, XVII, 1-7; *Nb.*, XX, 2-13; *Is.*, XLVIII, 21-22; *Ps.*, LXXVIII, 16, 20, et CV, 41, etc.) demeure pourtant très grande. Je suis persuadé que c'est la bonne explication. Tout d'abord, en se

(1) M. E. BOISMARD, *art. cit.*, p. 545.
(2) *Ibid., loc. cit.*

fondant sur les parallélismes rabbiniques et autres (1), on peut tenir pour certain que la légende de l'eau jaillie du rocher, qui accompagnait les Hébreux dans leur traversée du désert, était connue à l'époque de Jean. Indépendamment de textes plus difficiles à dater, elle figure dans *I Cor.*, x, 4 et chez le Pseudo-Philon (*Liber Antiquitatum Biblicarum*, X, 7) (2). Il est donc important de savoir quelle forme concrète elle avait alors, pour voir si le thème des « fleuves d'eau vive coulant du rocher » ne s'y trouve pas de façon explicite ou équivalente. Le matériel à utiliser est abondant, mais de dates fort diverses ; il exige une critique serrée.

Plusieurs recensions de la légende identifient la source miraculeuse du désert avec ce qu'elles appellent le « puits de Miriam » (3), accordé par Dieu à Israël en raison des mérites de la prophétesse. S'il est vrai que, comme l'a noté Ginzberg (4), l'expression « puits de Miriam », fréquente dans les sources tardives, est absente des sources tannaïtes, le thème lui-même n'est pas ignoré d'elles. La *Mekhilta* sur *Ex.*, xvi, 35 cite cette parole attribuée à R. Jehoshua' (v. 90): « Quand Miriam mourut, le puits disparut » (5). La phrase est reprise textuellement par le Targum du Pseudo-Jonathan sur *Nb.*, xx, 2, pour établir un lien entre la mort de Miriam et la disette d'eau qui provoque le miracle de Meriba. En cet endroit, le Targum fragmentaire n'est pas représenté et le codex *Neofiti I* omet toute notation de ce genre ; cependant, il n'est guère douteux que le Pseudo-Jonathan suive l'ancien Targum de Jérusalem, car ce dernier mentionne ailleurs la même légende. A propos de *Nb.*, xiii, 1, ses deux témoins (TJ² et codex *Neofiti I*) ainsi que le Pseudo-Jonathan disent : « ... les nuées de la Gloire *et le puits* ne se retirèrent pas et ne quittèrent pas leurs places jusqu'au temps où Miriam la prophétesse fut guérie de sa lèpre. » Ensuite, en *Nb.*, xxi, 1, on lit dans TJ² : « Le Cananéen, roi d'Arad, qui habitait au midi, apprit qu'Aaron l'homme pieux était mort, pour le mérite duquel les nuées de la Gloire protégeaient Israël, et la colonne de

(1) Les parallélismes rassemblés par Strack-Billerbeck à propos de *Jo.*, vii, 38 (II, p. 492 s.) sont peu démonstratifs. Ceux qui concernent l'eau sortie du rocher figurent à propos de *I Cor.*, x, 4 (III, pp. 406-408). Il faudrait y ajouter les textes traduits par L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, III, pp. 50-54 et 307-311 (avec les notes et références correspondantes dans le vol. VI).

(2) Je cite le *Liber Antiquitatum Biblicarum* d'après l'édition de G. Kisch, Notre-Dame (Indiana), 1949; on peut critiquer le choix du manuscrit qui sert de base à la publication, mais l'apparat critique donne les variantes. Le livre est communément daté du dernier quart du I^er^ siècle de notre ère. Il est donc antérieur à l'édition de l'évangile johannique.

(3) Strack-Billerbeck, III, pp. 407-408; L. Ginzberg, *op. cit.*, III, pp. 50 ss. (avec notes au vol. VI).

(4) *Op. cit.*, vol. VI, note 126.

(5) Strack-Billerbeck, *loc. cit.*

nuée avait été enlevée; et que Miriam la prophétesse était morte, pour le mérite de laquelle le puits cheminait (מהלכא), *et le puits avait été caché.* » Cette notation est confirmée par le codex Neofiti, qui lit : « ... et que Miriam la prophétesse avait été enlevée (אסתלקת), pour le mérite de laquelle le puits avait monté pour eux »; à quoi la glose marginale ajoute : « ... *et le puits avait été caché* » — exactement l'expression du Pseudo-Jonathan en *Nb.*, xx, 2.

C'est donc bien à la présence de Miriam dans le camp qu'était due la présence du puits. Ici encore, le Pseudo-Philon donne un repère chronologique qui prouve l'antiquité du thème. Le miracle des eaux du désert y est attesté sous la forme suivante : « ... et puteum aque consequentis eduxit eis » (X, 7); les eaux qui accompagnent les Hébreux proviennent donc d'un « puits ». Et voici l'origine du puits : « Et hec sunt tria que dedit Deus populo suo propter tres homines, id est, *puteum aque mirre propter* (var. pro) *Mariam*, et columpnam nubis propter Aaron, et manna propter Moysen. Et finitis his tribus ablata sunt hec tria (*add.* dona) ab eis (*var.* illis) » (XX, 8). Si l'on se fie à ce texte, les eaux du puits miraculeux ne sont que les « eaux de Mara » d'*Ex.*, xv, 24-25 (ici : aque mirre) (1), bien que l'expression « faire jaillir un puits d'eau » (X, 7) vise clairement *Ex.*, xvii, 1-6. Cette fusion des deux épisodes dans une légende composite semble confirmée par un troisième passage qui a pour cadre la théophanie du Sinaï : « Et ibi ei (= Moysi) mandavit multa, et ostendit ei lignum vite de quo abscidit et accepit et misit in myrram, et dulcis facta est aqua myrre. Et sequebatur eos (*add.* Dominus) in heremo quadraginta annis, et ascendit in montem cum eis et descendit in campos » (XI, 15). Comme l'a pensé James (2), la première partie de la phrase vise les eaux de Mara (cf. XX, 8); la seconde fait allusion au puits qui accompagne les Hébreux (cf. X, 7), l'addition de « Dominus » étant une harmonisation secondaire (3). Même en laissant de côté les points discutables, le *Liber Antiquitatum Biblicarum* prouve en tout cas que le Targum Yerushalmi nous livre une légende très ancienne dans les passages où il fait allusion au « puits de Miriam ».

Or à propos de *Nb.*, xxi, 18-19, le même Targum renferme un

(1) Le mot *mirre* de XX, 8 me semble équivaloir au mot *myrre* de XI, 15 (cf. *infra*, et note suivante). « Aquae myrrae » désigne les eaux amères; mais il y a sûrement un jeu de mots avec le nom de Miriam. En X, 7, l'allusion au puits suit le double miracle de la manne et des cailles (cf. *Ex.*, xvi); il s'agit donc bien du miracle de l'eau du rocher (*Ex.*, xviii, 1-6).

(2) M. R. James, *The Biblical Antiquities of Philo*, Londres, 1917, p. 109.

(3) Qu'il s'agisse bien du puits qui accompagne les Hébreux, et non du Seigneur, c'est ce que démontre le parallélisme étroit du texte (« et ascendit in montem etc... ») avec le Targum Yerushalmi sur *Nb.*, xxi, 19, cité *infra*.

autre développement apparenté, qui s'inspire visiblement de *Nb.*, xx, 8-11 : « Le puits qu'avaient creusé précédemment les princes du monde, Abraham, Isaac et Jacob, ils l'achevèrent, les hommes judicieux du peuple, les soixante-dix sages qui avaient été mis à part; ils le forèrent avec leurs bâtons, les scribes d'Israël, Moïse et Aaron; et depuis le désert, il leur fut donné en présent (1). Et après que le puits leur eut été donné en présent, *de nouveau* il se transforma pour eux en torrents débordants (2). Et après qu'il se fut transformé pour eux en cours d'eau débordants, *de nouveau* il montait avec eux au sommet des montagnes et il descendait avec eux dans les vallées profondes (3). Et après qu'il eut monté avec eux au sommet des hautes montagnes et descendu avec eux dans les vallées profondes, il leur fut caché dans la vallée qui est sur la frontière des Moabites (4). » La légende du puits du désert est donc double. Après la sortie d'Égypte est apparu le « puits de Miriam » (*Ex.*, xvi, plus ou moins confondu avec *Ex.*, xv, 24-25), qui disparut à la mort de Miriam (*Nb.*, xx, 1). Mais aussitôt réapparut un nouveau puits (*Nb.*, xx, 2-11), identique au « puits des ancêtres », qui se comporta pour les Hébreux comme le puits de Miriam. C'est pourquoi le Pseudo-Philon disait à propos de ce dernier : « Et sequebatur eos (supprimer : Dominus!) in heremo quadraginta annis, et ascendit in montem cum eis et descendit in campos » (XI, 15) (5).

On a pu noter au passage que le puits donne naissance à « des torrents débordants » : חזרת למהווי להון לנחלין מתגברין. (6). La Tosephta (*Sukka*, iii, 11 ss.) (7) a conservé un passage parallèle où les « torrents »

(1) Paraphrase de *Nb.*, xxi, 18. La fin amplifie les derniers mots du verset d'après l'hébreu (identique au sam.) : «... et du désert à Mattana. » Le mot *mattana* se prête à un jeu de mots (= présent).

(2) Paraphrase de xxi, 19*a* : « ... et de Mattana à Nahaliel... » Les « torrents » du texte targumique font jeu de mots avec le toponyme *naḥaliel*. On peut donc être assuré que le thème du puits qui se transforme en « torrents » a son origine ici même, bien qu'il puisse y avoir influence latérale du *Ps.* lxxviii, 20 (cf. *infra*).

(3) Paraphrase de xxi, 19*b* et 20*a* : « ... et de Nahaliel à Bamoth, et de Bamoth à la vallée... ».

(4) Texte paraphrasé : «... à la vallée qui s'ouvre dans la campagne de Moab. » Pour l'ensemble du texte, j'ai traduit le Targum sur le codex *Neofiti I*, avec lequel TJ ² est substantiellement d'accord à quelques variantes près. Le Pseudo-Jonathan dépend ici du Targum Yerushalmi, qu'il suit presque pas à pas en y ajoutant de rares traits (l'eau « entourait tout le camp d'Israël et les abreuvait chacun à la porte de sa tente »; cf. les indications semblables de la Tosephta, *Sukka*, iii, 11-13, et du midrash *Tanhuma*, traduits dans Ginzberg, *op. cit.*, III, p. 53).

(5) Cf. *supra*. On voit pourquoi la critique textuelle devrait traiter ici « Dominus » comme une glose. Le mot est d'ailleurs omis par certains témoins du texte (voir l'apparat critique de Kisch, p. 145).

(6) Je suis ici le texte du codex *Neofiti I*. TJ² porte : לנחלין שטפין מתגברין, qui semble une leçon confluente. Le Pseudo-Jonathan omet tout le membre de phrase.

(7) Traduit dans Strack-Billerbeck, III, pp. 406-407. Cf. Ginzberg, *op. cit.*, III,

en question sont rapprochés soit du *Ps.* LXXVIII, 20 (qui renferme le même mot נחל), soit du *Ps.* CV, 41 (qui renferme le mot נהר, « fleuve »; cf. *Ps.* LXXVIII, 16). Ce rapprochement est éclairant, puisqu'il montre les « eaux du rocher » devenant des « fleuves » abondants. Enfin on ne saurait douter qu'il s'agisse là d'eau « vive ». Le Targum Yerushalmi sur *Nb.*, XXI, 16 (1) le dit de façon à peu près explicite : « De là il leur fut donné *un puits vif* (בורא חיא), le puits au sujet duquel YHWH dit à Aaron et à Moïse : Assemble le peuple et je leur donnerai de l'eau (cf. *Nb.*, XX, 8). »

Qu'il s'agisse du « puits de Miriam » (*Ex.*, XVII) ou du « puits des anciens » (*Nb.*, XX), on est donc en présence d'un ensemble de thèmes très proche des « fleuves d'eau vie coulant du rocher », qu'évoque *Jo.*, VII, 38 : l'eau vient d'un « puits vif » qui jaillit du roc; elle se transforme en cours d'eau, voire en fleuves puissants; elle accompagne les Hébreux dans le désert pendant quarante ans. Malheureusement, l'expression citée par Jean comme Écriture ne figure telle quelle dans aucun des textes allégués. Si probable que soit l'hypothèse fondée sur les parallélismes du Targum Yerushalmi, des midrashim, de la Tosephta et du Pseudo-Philon, le texte en litige se dérobe ainsi à nos prises. Il est bien probable qu'il s'agit d'un Targum, où quelque passage d'Écriture se trouvait développé d'après les légendes courantes. Il est même possible qu'il faille songer à un Targum des Psaumes (soit sur *Ps.* LXXVIII, 16 ou 20, soit sur *Ps.* CV, 41). Mais ce Targum ne serait pas celui que nous avons en main : ce serait une recension palestinienne ancienne, où les contacts avec le Targum Yerushalmi du Pentateuque s'affirmeraient plus nettement. Dans l'état actuel de la documentation, cette conjecture demeure malheureusement invérifiable.

Paris. Pierre GRELOT.

LES CITATIONS TARGUMIQUES DANS LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Je remercie M. l'abbé Grelot de l'intérêt qu'il a bien voulu prendre à la lecture de mon article sur *Jo.*, VII, 38, et des compléments qu'il apporte concernant les traditions juives sur l'épisode du rocher frappé

p. 53. Le parallélisme étroit entre le texte de la Tosephta et celui du Targum s'explique bien si le Targum est le plus ancien des deux. On peut d'ailleurs conjecturer raisonnablement que le Pseudo-Philon, XI, 15, y fait aussi un emprunt.

(1) Je traduis d'après le codex *Neofiti I*. Pour le v. 16, TJ^2 est d'ailleurs absent. Le Pseudo-Jonathan suit ici le Targum Yerushalmi.

par Moïse. Je lui sais gré également des critiques qu'il formule contre la traduction que j'ai donnée sur *Ps.* LXXVIII, 16 : elles vont me permettre de préciser les raisons qui m'ont poussé à m'écarter de la traduction classique, telle qu'elle est donnée dans la polyglotte de Walton. J'aurais mauvaise grâce à contester la valeur des arguments invoqués contre moi ; je ne les crois cependant pas absolument décisifs. M. l'abbé Grelot me reproche d'abord d'avoir accordé entre eux un substantif à l'état emphatique et un participe (jouant le rôle d'adjectif) à l'état absolu. En araméen cependant, les règles d'accord entre substantif et adjectif étaient, semble-t-il, assez souples, surtout lorsqu'il s'agissait d'un participe employé adjectivement. Notons d'abord que, lorsque l'adjectif (ou le participe) jouait le rôle d'attribut, on le mettait assez régulièrement à l'état absolu, même si le substantif auquel il se rapportait était à l'état emphatique (cf. J. STARCKY, *Recueil de tessères de Palmyre*, p. 151, qui se réfère à : BROCKELMANN, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprache*, II, pp. 87 et 94; MARGOLIS, *Lehrbuch der aramäischen Sprache*, p. 63; CANTINEAU, *Grammaire du palmyrénien épigraphique*, p. 122). Il semble que cette règle pouvait valoir à l'occasion pour l'adjectif, et surtout pour le participe, jouant le rôle d'épithète. En palmyrénien, par exemple, « l'état absolu est la forme habituelle de l'adjectif (en particulier attribut) et du participe, même si le sujet est à l'état emphatique » (Cantineau, p. 122). Un des deux exemples donnés nous intéresse spécialement : גמולא הן מעונין הן סריקין « ... des chameaux, soit chargés, soit sans charges ». J'ai relevé moi-même un cas semblable dans le Targum du pseudo-Jonathan (Jér. 1) sur *Gen.*, VIII, 3 : ותאיבו מיא מעלוי ארעא אזלין ותיובין «... et se retirèrent les eaux de dessus la terre, allant et se retirant. » Il était donc licite de faire accorder entre eux un substantif à l'état emphatique et un participe à l'état absolu.

La seconde objection formulée par M. l'abbé Grelot concerne la structure même de la phrase telle que je la suppose. Je reconnais volontiers que, dans un texte araméen correspondant à la traduction que j'ai donnée, le participe épithète aurait dû normalement se trouver *après* le substantif. L'objection serait sans doute décisive s'il s'agissait d'un texte classique ; a-t-elle la même force pour le texte d'un Targum, sujet à des irrégularités grammaticales du fait même que des gloses étaient introduites dans la trame du substrat hébreu? Si l'on tient compte de ce fait, plusieurs indices pouvaient, je crois, pousser un lecteur (même au premier siècle!) à comprendre le Targum comme je l'ai fait, quel qu'ait été par ailleurs son sens réel.

a. S'il est vrai que l'expression היך נהרין דנגדין « est une formule d'une bonne venue : Comme des fleuves qui coulent », le rejet du complément direct après une formule à trois termes qui lui sert d'apposition est assez difficile : « Il fit descendre, comme des fleuves qui coulent, l'eau. » La construction était moins dure en hébreu, où l'apposition ne comportait qu'un substantif flanqué de l'unique consonne marquant la comparaison. D'où la tendance spontanée à faire de מיא, non plus le complément direct, mais le déterminatif de נהרין.

b. Une telle construction de la phrase était d'autant plus facile qu'elle correspondait à un parallélisme étroit entre les deux membres de la phrase, le même mot מיא servant de déterminatif à deux substantifs synonymes :

ואפיק נוזלוא דמיא מן כיפא
ואוחית היך נהרין דנגדין מיא

« Il fit sortir *des courants d'eau* de la pierre,
et il fit descendre comme *des fleuves d'eau* coulante. »

Ainsi, la position déterminative de מיא, dans le premier membre de phrase, ne commandait-elle pas la position déterminative de מיא dans le second membre de phrase?

c. Par définition, des fleuves sont toujours « coulant »; l'addition du participe דגדין à נהרין n'aboutissait-elle pas à un pléonasme? Sans doute, les deux mots se trouvent joints ailleurs (cf. *Deut.*, XXXIII, 22), mais le verbe comporte alors un déterminatif qui en justifie l'emploi : « Il sera irrigué par des fleuves qui coulent de Basan »; le verbe sert alors à préciser l'origine du fleuve. Mais on voit mal l'utilité du même verbe employé absolument : « ...comme des fleuves qui coulent ». Au contraire, il était fréquent de distinguer entre eaux courantes (eaux vives) et eaux stagnantes. Sans doute, pour désigner l'eau vive, le Targum emploie d'ordinaire le verbe נבע, mais une comparaison entre Targ. Jér. 1 et Targ. Jér. 2 en *Gen.*, XXXIII, 13 montre que les deux verbes נבע et נגד pouvaient être considérés comme synonymes. Ici donc, on devait penser spontanément à de l'eau qui coule (par opposition à de l'eau stagnante) plutôt qu'à des fleuves qui coulent (ce qui est pléonastique).

Ainsi, j'estime qu'un lecteur pouvait spontanément interpréter le texte du Targum sur *Ps.* LXXVIII, 16 comme je l'ai fait moi-même, malgré l'irrégularité de la construction que cela supposait.

Je profite de l'occasion qui m'est donnée pour signaler un autre texte johannique où il est possible, je crois, de déceler l'utilisation d'un

Targum. Il s'agit de *Jo.*, XII, 48-49, qui reprend assez librement *Deut.*, XVIII, 18-19 : Jésus réfère à sa propre personne la promesse selon laquelle Dieu annonçait l'envoi d'un prophète semblable à Moïse. Les textes se composent de deux parties (inversées chez *Jo.*). Dans la première, Dieu annonçait l'envoi d'un prophète : « ... et je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui commanderai (כל־אשר אצונו — καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ). De même, le Christ dit en *Jo.*, XII, 49 : « Car je n'ai pas parlé de moi-même, mais le Père qui m'a envoyé m'a lui-même fait commandement (μοι ἐντολὴν δέδωκεν) de ce que je devais dire et parler. » On trouve encore un écho de ce texte du Deutéronome en *Jo.*, XVII, 8 : « Les paroles que tu m'as données, je les leur ai données » (cf. *Deut.*, XVIII, 18 : ונתתי דברי בפיו — καὶ δώσω τὰ ῥήματά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ). Dans la seconde partie, Dieu menaçait ceux qui refuseraient d'écouter le Prophète : « Et si quelqu'un n'écoute pas les paroles qu'il dira en mon nom, moi je lui en demanderai compte. » De même, le Christ menace : « Celui qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai dite, celle-là même le jugera au dernier jour. » Ici, *Jo.* est plus loin de *Deut.*, mais je crois qu'au moins deux des particularités du texte johannique peuvent s'expliquer par l'influence d'un Targum.

On notera d'abord que Jean dit : « recevoir les paroles » du Christ, et non « écouter les paroles ». Mais en araméen, le même verbe קבל avait les deux sens, aussi fréquents l'un que l'autre. Les auteurs, assez nombreux, qui donnent une origine araméenne à la source Q expliqueraient sans doute par l'araméen la différence entre *Mt.*, X, 40 : « Celui qui vous *reçoit* me reçoit », et *Lc.*, X, 16 : « Celui qui vous *écoute* m'écoute, et celui qui vous rejette me rejette », le texte de *Lc.* étant par ailleurs si proche de celui de *Jo.* On peut donc penser que le verbe « recevoir » de *Jo.*, XII, 49 provient du verbe « écouter » de *Deut.*, par l'intermédiaire d'un Targum. Il est vrai que le Targum palestinien sur *Deut.*, XVIII, 18 a le verbe שׁמע, comme dans l'hébreu; mais on a יקבל dans le Targum du Pseudo-Jonathan (Jér. 1) et rien ne permet d'affirmer que *Jo.* suivait une forme palestinienne du Targum.

Par ailleurs, dans *Jo.*, le Christ ne dit pas que Dieu lui-même jugera l'incroyant (comme dans *Deut.*), mais : « la parole (ὁ λόγος) que j'ai dite, c'est elle qui le jugera au dernier jour. » Ce thème du jugement eschatologique par la parole n'est exprimé qu'ici dans le quatrième évangile; on ne peut donc parler d'un thème johannique. Or le Targum palestinien (d'après le ms. *Neofiti I*, dont M. l'abbé Grelot a eu l'amabilité de me communiquer le texte) traduit ainsi *Deut.*, XVIII, 19 : « Et s'il arrive qu'un homme n'écoute pas mes paroles

(לדברוי) qu'il dira au nom de ma *Memra*, moi, par ma *Memra*, j'en tirerai vengeance. » Le Targum du Pseudo-Jonathan dit plus simplement : «... ma *Memra* en tirera vengeance ». Dans le Targum, comme dans Jean, la punition de l'incrédule est donc effectuée par la *Memra*, par la Parole. On notera spécialement chez Jean le passage de τὰ ῥήματα à ὁ λόγος, qui correspondrait assez bien au passage du Targum de ממרי à דברוי.

Bien que moins caractéristique, je signale un dernier exemple d'influence possible du Targum sur le quatrième évangile. Faisant allusion au serpent d'airain dont il est parlé en *Nomb.*, XXI, 8-9, le Christ dit : « Comme Moïse a élevé (ὕψωσεν) le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'Homme soit élevé afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle » (III, 14-15). Le texte des Nombres dit seulement que Moïse fit un serpent d'airain et le *plaça* sur un « signe » (ושים אתו על־נס — καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ σημείου). Mais le Targum Palestinien (ms. *Neofiti I*, dont le texte m'a été communiqué par M. l'abbé Grelot), suivi par le Targum du Pseudo-Jonathan (Jér. 1) et le Targum fragmentaire (Jér. 2), disent que Moïse « plaça le serpent sur *un lieu élevé* » (ושוי יתיה על אתר תלי). Cette précision n'expliquerait-elle pas le texte johannique? A vrai dire, il pouvait paraître assez spontané de remplacer le banal « placer » par le verbe « élever », plus expressif. On notera cependant la tendance des Targum à interpréter la scène dans un sens spirituel, comme le fait le quatrième évangile. Le Targum fragmentaire a ce texte : « Quiconque était mordu par le serpent, il levait son visage dans la prière vers son père des cieux et regardait le serpent d'airain, et il vivait. » On lit de même dans le Pseudo-Jonathan : « Lorsque le serpent mordait un homme, il regardait le serpent et tournait son cœur vers le nom de la *Memra* de Dieu et vivait. » On comparera ce dernier texte avec *Jo.*, III, 18. Pour Jean, « regarder » le serpent devient « croire » au Fils de l'Homme; celui qui croit est sauvé, mais celui qui ne croit pas est condamné, parce qu'il n'a pas cru « *au nom* du Fils Unique de Dieu ». Dans le Pseudo-Jonathan, l'homme est sauvé quand il tourne son cœur vers le *nom* de la *Memra;* dans Jean, l'homme est sauvé quand il croit au nom du Fils Unique. Il semble que les additions du Targum du Pseudo-Jonathan sont tardives; mais n'ont-elles pas repris à l'occasion des traditions anciennes? De toute façon, le rapprochement méritait, je crois, d'être signalé.

Jérusalem. M.-E. BOISMARD, O. P.

LA SOIF, L'EAU ET LA PAROLE

Cette note voudrait mettre à profit l'aimable hospitalité qui m'ouvre les marges de l'article publié ici même par M.-E. Boismard autour de *Jo.*, VII, 38. Mon propos se limite, en effet, à offrir un certain nombre d'observations marginales susceptibles d'éclairer, du moins à ce que je crois, une partie de l'arrière-fond du texte discuté. Je souhaiterais donc que ces remarques ne paraissent pas trop envahissantes, et je remercie l'auteur de m'avoir permis d'attacher cette note à ses propres explications.

***

J'admets, du reste, comme plus probable sinon comme tout à fait certaine, la coupure qui inclut dans la première phrase « celui qui croit en moi ». Je lis donc, moi aussi, approximativement :

> « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi,
> et qu'il boive, celui qui croit en moi.
> Comme a dit l'Écriture : Des fleuves d'eau vive couleront de son sein. »

Mes raisons sont, dans l'ensemble, celles que l'auteur lui-même a si excellemment données, bien que je sois moins sûr qu'il ne semble l'être de l'allusion typologique précise au rocher de l'*Exode*. Naturellement, je n'ai aucun texte défini de l'Écriture à suggérer pour justifier la « citation » de l'auteur du IV^e^ évangile.

Mon point n'est pas là. Je me suis demandé plutôt si la restitution, même problématique, d'une partie de l'arrière-fond de *Jo.*, VII, 37-38 ne serait pas ici de quelque secours, en permettant de mieux suivre les associations d'images et d'idées qui en ont formé la trame. Comment l'auteur du IV^e^ évangile a-t-il pu passer, par une métaphore qui lui a sans doute paru *naturelle*, de la sensation de la « soif » à un appel à « venir » à Jésus, et ainsi, de l'action de « boire » à un acte de « foi » messianique? Dans la même ligne, et en s'appuyant, semble-t-il, sur une interprétation cumulative de « l'Écriture », comment a-t-il pu, sans avoir encore une fois l'impression de forcer l'analogie au delà des limites tolérables, se représenter que du « sein » (κοιλία) d'un homme pourraient jamais couler des « fleuves d'eau vive »?

Sans remonter trop haut, et sans étendre outre mesure mes observations, il me semble nécessaire de rappeler d'abord une représentation anthropologique ancienne qui, sauf nuances dans les détails, a été largement commune, dès l'aurore de l'histoire, aux principaux

groupements humains qui ont peuplé le bassin de la Méditerranée et l'Asie antérieure, de la presqu'île italique aux côtes ioniennes et de la vallée du Nil à la basse Mésopotamie. Cette représentation anthropologique s'était formée, essentiellement, autour de l'observation élémentaire de deux phénomènes, à la fois nettement *distincts* et cependant étroitement liés l'un et l'autre à une valeur *unique*, estimée d'emblée comme valeur suprême, tant pour l'individu que pour le groupe : celle de la *vie*. Ces deux phénomènes étaient respectivement celui de la respiration et celui de la génération. Autour du premier de ces phénomènes s'est développée la représentation d'une âme-souffle (le θυμός homérique, l'*animus* de l'antiquité romaine et la *nèpherh* hébraïque), et autour du second, la représentation d'une âme-vie (ψυχή, *anima-genius*, *ruâḥ*). Ajoutons que, liée au phénomène fondamental de la respiration, l'âme-souffle avait naturellement son centre de présence et d'activité dans la partie de l'individu qui paraissait le plus immédiatement engagée dans un tel phénomène : la poitrine, le cou et le bas du visage (bouche, nez, parfois même oreilles, comme en Égypte). En outre, par un jeu d'associations qu'il n'est pas nécessaire de détailler ici, et qu'on imaginera d'ailleurs sans peine, la représentation de l'âme-souffle s'était trouvée, dès l'origine, solidaire de la conscience particulière qui s'exerce dans la vie normale (la veille surtout, par opposition au sommeil) : joies, tristesses, colères, désirs, intentions, erreurs, fautes, etc.

C'est ici, précisément, que nous rejoignons, à un niveau d'expérience plus limité, le double phénomène secondaire de la sensation de la soif et de la production de la parole. Pour nous, rien de plus simple, ou de moins mystérieux, du moins en surface : nous apprenons dès l'enfance que la soif a son siège dans l'estomac, en dépit de l'impression que nous pouvons éprouver parfois d'avoir la « gorge sèche », et nous n'imaginons pas que les liquides que nous absorbons pour nous désaltérer, soient dirigés vers un autre endroit. De même, nous savons depuis toujours que la voix humaine est produite par des cordes vocales situées dans le larynx et nous n'apercevons pas de moyen terme utile, pour l'imagerie de base de notre pensée, entre la sensation de la soif et le désir d'entendre, entre le fait de parler et le fait de se désaltérer.

Mais nous devons nous dire que cette représentation, qui nous semble élémentaire, est en réalité une donnée « savante », déjà très « différenciée », si on la compare aux conceptions « pré-médicales » des anciens. Pour nous tirer de nos complaisantes illusions à cet égard, il nous suffirait peut-être de lire, sans l'édulcorer, une phrase comme celle-ci, que j'emprunte à dessein à un auteur aussi tardif que saint

Jérôme. Parlant des privations des ascètes, il écrit à Eustochium : « Non quo Deus, universitatis creator et dominus, intestinorum nostrorum rugitu et inanitate ventris *pulmonumque* delectetur *ardore*, sed quo aliter pudicitia tuta esse non possit (1). » Si étonnante que la chose puisse nous paraître, ce sont donc, aux yeux de Jérôme, les « poumons » *(pulmones)* qui ont *soif*. En s'exprimant de la sorte, le solitaire de Bethléem ne risquait d'ailleurs pas d'être incompris de sa correspondante. En réalité, cette représentation a été universellement répandue dans toute l'antiquité gréco-romaine, depuis Homère jusqu'aux plus respectées des autorités philosophiques et médicales de l'époque hellénistique. Elle se retrouve, comme bien l'on pense, dans le *Corpus Hippocraticum*, bien qu'il s'y exprime aussi au moins une fois, au passage, une autre opinion (la nôtre déjà), qui justement s'affaire à démontrer par tous les arguments disponibles l'erreur de l'opinion commune.

Ces choses appartenant à un monde révolu, on me permettra sans doute de citer quelques textes. « Si une phlegmasie se forme dans le poumon (ἐν πλεύμονι), explique l'auteur du traité sur les *Affections internes*, elle est surtout causée par les excès du boire (ἀπὸ οἰνοφλυγίης) et par trop manger (καὶ γαστριμαργίης) de certains poissons, tels que les céphales et les anguilles, qui contiennent en effet la graisse la plus contraire à la constitution de l'homme (2). » Certains jugeront peut-être cette étiologie un peu ambiguë, puisqu'elle incrimine tout ensemble le vin et les poissons. Mais il est facile de citer un autre texte du même traité, cette fois tout à fait décisif : « Hydropisie. L'hydropisie provient ainsi : quand, en été, ayant soif, on boit beaucoup d'eau tout d'un trait, il n'est pas rare que l'hydropisie en soit la suite. En effet, le poumon, rempli, se dégorge à son tour dans la poitrine (ὁ γὰρ πλεύμων πλησθεὶς ἀφίησιν αὖθις ἐς τὰ στήθεα), et, quand le dégorgement est fait dans la poitrine, il en résulte une grande chaleur fondant la graisse qui est aux artères (3). » Enfin, pour marquer quelles pouvaient être, dans cette curieuse physiologie, les relations du poumon et du cœur : « Le cœur est d'une forme pyramidale et d'une couleur rouge foncé. Une tunique lisse l'enveloppe, dans laquelle est un peu de liquide... Cela existe, afin qu'il batte vigoureusement en bonne garde. Il y a juste autant de liquide qu'il en faut pour remédier au feu qui brûle

(1) Jérome, *Lettres*, xxii, 11; éd. Labourt, Coll. des Univ. de France, « Belles Lettres » (Budé), I, 121.
(2) *Des affections internes*, 6; tr. Littré, VII, 181.
(3) *Des affections internes*, 23; tr. Littré, VII, 225.

dans le cœur. Ce liquide est une sérosité filtrée par le cœur qui boit, reçoit et consume, lappant la boisson qui arrive au poumon (1). »

On remarquera, d'autre part, qu'une telle représentation rapprochait beaucoup plus que nous ne serions portés à le faire le phénomène de la soif du phénomène, en réalité complètement hétérogène, de la parole. Pour faire sentir le rapprochement, je me contenterai à nouveau de citer un texte du *Corpus Hippocraticum*, qui est un assez bon témoin, reflétant sans trop les dépasser maintes conceptions populaires plus anciennes. L'auteur du traité *Des maladies* bataille, en passant, contre l'opinion de ceux qui soutiennent que les boissons descendent dans les poumons. Il accumule ce qu'il croit être autant de preuves du contraire. Sa première observation, justement, relève l'impossibilité qu'il y aurait pour le poumon à remplir simultanément la double fonction d'organe de la voix, pour l'émission de laquelle il devrait être vide, et de siège de la soif, à l'égard de laquelle il ne lui conviendrait que d'être plein : « Ceux qui soutiennent cette opinion (que la boisson va dans les poumons et de là dans le reste du corps), écrit-il, sont trompés par ce que je vais dire, à savoir : que le poumon est creux et qu'un tuyau y tient. Mais, si le poumon n'était pas creux et pourvu d'un tuyau, les animaux n'auraient pas de voix; nous émettons des sons à l'aide du poumon, en raison de ce qu'il est creux et qu'un tuyau y est adjoint (φθεγγόμεθα γὰρ ἀπὸ τοῦ πλεύμονος ὅτι κοῖλός ἐστι καὶ οἱ ἡ σύριγξ πρόσεστι); le son est articulé (διαρθροῖ δὲ τὸν φθόγγον) par les lèvres et la langue... Si la boisson passe dans le poumon, je dis que, le poumon étant rempli, on ne pourra facilement ni respirer (!) ni parler; il n'y aurait en effet rien qui fît écho au poumon étant plein (οὐ γὰρ ἂν εἴη τὸ ἀντηχέον τῷ πλεύμονι), voilà une première preuve (2). »

***

Qu'on soit tranquille, d'ailleurs : ce petit dossier médical ne vise en aucune manière, dans ma pensée, à laisser entendre que l'auteur du IVe évangile aurait lu la moindre ligne de ces textes. Il y a cepen-

(1) *Du cœur*, 1; tr. Littré, IX, 81. Platon, dans le *Timée* (70 *cd*), avait accepté sans discussion l'opinion courante sur l'ingestion des liquides. On ne manqua pas de lui en faire reproche à une époque ultérieure, lorsque la physiologie alexandrine, appuyée sur ses dissections (Hérophile et Érasistrate surtout), crut avoir accompli en la matière des progrès décisifs, qui corrigeaient les conceptions anciennes. Plutarque a consacré l'un de ses propos de table à ce conflit d'autorités : *Contre ceux qui s'en prennent à Platon pour avoir dit que les breuvages passent dans les poumons* (*Symposiaques*, VII, 1, 697*f*-700*b*; éd. Bernardakis (Teubner), IV, 250-256.

(2) *Des maladies*, IV, 54; tr. Littré, VII, 605-607.

dant une chose qu'on ne saurait lui dénier : c'est qu'il ait possédé, de toutes manières, assez de culture grecque pour écrire ce qu'il a écrit. En fallait-il davantage? Une langue n'est jamais neutre à l'égard de la culture qu'elle exprime. En même temps qu'un moyen d'expression, elle fournit toujours des éléments actifs de représentation et de pensée, fût-ce sous la forme plus ou moins inconsciente de l'image familière et du lieu commun. Par cette voie tout au moins, il n'est pas absolument impossible que Jean ait hérité d'une partie des données anthropologiques latentes dans la représentation que le monde hellénistique de son époque se faisait du double phénomène de la sensation de la soif, que l'eau étanche, et de l'émission de la parole, expression de la pensée et du sentiment.

Mais, si l'on craignait jusqu'à cette minime concession, je répondrais qu'elle n'est pas nécessaire. C'est là, au fond, que je voulais en venir. Car il y a toute apparence que, dans le monde juif, une explication populaire des mêmes phénomènes se soit spontanément esquissée suivant les mêmes lignes sur l'arrière-fond d'une donnée anthropologique semblable : celle de la *nèphesh*.

Dans l'antiquité juive, c'est en effet à la *nèphesh*, âme-souffle, qu'on attribue la sensation de la soif, et c'est également au centre de présence et d'activité de la *nèphesh*, âme-souffle, qu'on rapporte, par l'intermédiaire du « cœur », la pensée et le sentiment qui s'expriment par la parole. Ainsi la proximité « naturelle » de la soif, de l'eau et de la parole se retrouve-t-elle, dans le monde juif, fondamentalement identique à ce que nous avons vu qu'elle était dans le monde grec.

Pour être fidèle à mon intention de brièveté, je dois m'abstenir de démontrer ce point par le menu. Aussi bien les textes principaux sont-ils dans toutes les mémoires. Je citerai néanmoins quelques formules spécialement significatives. On se souvient de la saisissante comparaison d'Isaïe à propos des malheurs qui vont fondre sur Ariel (Jérusalem) : « Il en sera comme de l'affamé qui mange en rêve : il se réveille la *nèphesh* creuse; et comme de l'assoiffé qui boit en rêve : il se réveille épuisé, la *nèphesh* aride » (*Is.*, XXIX, 8). Dans le premier cas, la *Bible de Jérusalem* traduit *néphesh* par « estomac » : « il se réveille l'estomac creux »; dans le second, *nèphesh* est rendu, au contraire, par « gorge » : « il se réveille épuisé, la gorge sèche ». Cette traduction est exacte *en soi* et elle s'imposait presque du point de vue littéraire. Mais il faut bien reconnaître aussi qu'elle précise à notre usage une représentation qui, dans la pensée de l'auteur, était certainement beaucoup moins différenciée. Si l'on ne veut pas estomper l'arrière-fond anthropologique de la formule, il faut maintenir, au contraire, que c'est la

nèphesh, âme-souffle, qui éprouve la faim et la soif. Comme il est naturel, c'est la même représentation qui sous-tend l'emploi métaphorique : « Comme languit une biche après l'eau vive, ainsi languit mon âme (*nèphesh*) vers toi, mon Dieu. Mon âme *(nèphesh)* a soif de Dieu, du Dieu de vie... » (*Ps.*, XLII, 2-3). De nouveau, c'est en effet l'âme-souffle, *nèphesh*, que la soif de Dieu fait languir.

Corrélativement, dans le phénomène de la parole, c'est la *nèphesh* qui « répand » au dehors, comme l' « eau », le sentiment et la pensée qui se forment dans le « cœur ». Ainsi Anne, dans l'amertume de son abandon, « épanchait-elle (son) âme devant Yahvé » (*I Sam.*, I, 15) (1). Dans la même ligne d'associations spontanées de l'eau et de la parole, sans doute pour une part déjà plus ou moins fixées dans le langage, on comprendra, en outre, le début du Cantique de Moïse : « Que ma doctrine ruisselle comme la pluie, que ma parole tombe comme la rosée, comme les ondées sur l'herbe verdoyante, comme les averses sur le gazon ! » (*Deut.*, XXXII, 2); également, cette ample image du Siracide : « Les pensées (de la Sagesse) sont plus vastes que la mer, ses desseins plus grands que l'abîme. Et moi, je suis comme un canal issu d'un fleuve, comme un cours d'eau conduisant au paradis. J'ai dit : Je vais arroser mon jardin, je vais irriguer mes parterres. Et voici que mon canal est devenu fleuve, et le fleuve est devenu mer » (*Eccli.*, XXIV, 29-31); enfin, ce rapprochement d'un « cri » et d'une « source », dans le songe de Mardochée, rapprochement qui, si l'on n'était averti, pourrait sembler étrange : « Bouleversé de terreur devant les maux qui l'attendent, le peuple juste tout entier se prépare à périr et crie vers Dieu (ἐβόησαν πρὸς τὸν θεόν). Or, de son cri, comme d'une petite source, naît un grand fleuve, des eaux débordantes (ἀπὸ δὲ τῆς βοῆς αὐτῶν ἐγένετο ὡσανεὶ ἀπὸ μικρᾶς πηγῆς ποταμὸς μέγας, ὕδωρ πολύ (*Esth.*, I, *hi*).

***

Sans prétendre établir un lien précis entre ces textes et *Jo.*, VII, 37-38, il est clair, cependant, que l'auteur du IVe évangile se meut

(1) Du point de vue du trésor d'images des deux cultures, il y aurait ici une comparaison intéressante à instituer entre la vision grecque de la parole, à laquelle la vive imagination des Hellènes prêtait des « ailes », à la suite d'Homère (ἔπεα πτερόεντα : *Il.*, I, 201; IV, 69, 92, 203, etc.), et la vision hébraïque, qui assimilait de préférence la parole à l' « eau », et spécialement, aux heures claires, à l'eau rafraîchissante et fécondante. A cet égard, on rapprochera le texte cité sur la tristesse d'Anne, épouse stérile, de ce passage d'un chœur de l'*Électre* de Sophocle : « Je ne veux pas alors de leur estime, chante Électre en exhalant sa plainte, et, si je garde au cœur quelque droiture, je ne veux pas vivre auprès d'eux tranquille, en infligeant de la sorte à mon père l'affront de retenir *l'envol de mes sanglots* (γονέων ἐκτίμους ἴσχουσα πτέρυγας... γόων), de mes appels aigus » (SOPHOCLE, *Électre*, 239-243; tr. Mazon, 146).

dans le même monde d'idées et d'expressions qui avait cristallisé autour de la donnée anthropologique fondamentale de l'âme-souffle, lorsqu'il écrit : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi. » Ce sont bien les associations depuis longtemps consacrées de la soif, de l'eau et de la parole. Car il importe peu que la parole ne soit pas expressément nommée ici : elle est présente, en fait, sous l'évocation de la foi (« celui qui croit en moi », parallèle à « qu'il vienne à moi »). Du même coup se trouve fixé avec certitude, à mon avis, le sens de κοιλία dans l'appui scripturaire sur lequel se forme le développement. Quelles que soient, en effet, les attaches qu'on veuille lui trouver avec un texte particulier de l'Écriture, κοιλία ne peut désigner ici le « ventre » : ce ne peut être que le lieu de l'âme-souffle, délimité par le phénomène immédiatement observable de la respiration. C'est là, et là seulement, que la soif et l'eau pouvaient, dans la pensée de l'auteur, se rencontrer avec la parole, comprise tout ensemble comme un appel à la foi et comme une déclaration de l'objet sur lequel elle porte.

Me sera-t-il permis, pour finir, d'étendre le bénéfice de cette conclusion à quelques textes apparentés? Je dirais, d'abord, que *Jo.*, IV, 14 marque une sorte de « passage à la limite » par rapport à VII, 37, tout à fait analogue, d'ailleurs, à celui que représente VII, 38 par rapport au même texte. On peut se rendre compte sur comparaison (je marque la progression de la pensée par des lettres et le « passage à la limite » par un trait horizontal) :

IV, 13-14	VII, 37-38
A. Quiconque boit de cette eau aura soif à nouveau;	
	B. Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi. (Comp. VI, 35 : Qui vient à moi n'aura jamais faim; qui croit en moi n'aura jamais soif.)
C. mais qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus jamais soif;	
D. l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant pour la vie éternelle.	D. Comme a dit l'Écriture : Des fleuves d'eau vive couleront de son sein.

Chez celui à qui l'on promet une « eau » si désaltérante qu'une fois qu'il en aura bu il n'aura plus *jamais* soif, il ne reste plus, en vérité, à sa vision et à son désir, au delà de ce don, qu'à se porter sur une « espérance limite » : que cette « eau » devienne *en lui* une *source* (πηγή) jaillissant pour la « vie éternelle ». D'autre part, chez celui qui offre cette « eau », semblablement, la « grandeur limite » sera que, dans sa « parole » d'abord (VII, 37), et ensuite dans l'« Esprit » que recevront

ceux qui auront cru en sa « parole » (VII, 39) (1), des *fleuves d'eau vive* coulent pour ainsi dire de son propre *sein*.

C'est le style des *mirabilia*, et spécialement des *mirabilia* propres aux temps messianiques, où l'on voit « l'eau jaillir dans le désert » (l'éternellement assoiffé par excellence) et « des torrents dans la steppe », « la terre brûlée devenir un étang et le pays de la *soif* se changer en *sources* » (*Is.*, XXXV, 5-7); où les « ossements desséchés » reçoivent à nouveau, sous la « parole de Dieu », l' « esprit » qui les fait passer à une « vie » nouvelle (*Ez.*, XXXVII, 1-14); où Nicodème apprend de Jésus qu'il lui faut « renaître » de l' « eau et de l'Esprit » pour transcender la limite de sa première naissance (*Jo.*, III, 1-9); où, finalement, la « vie » devient, au delà d'elle-même, la « vie éternelle ».

On peut penser, du reste, que dans les chaînes de symbolisme qu'affectionne Jean, il existait un lien subtil entre VII, 37-38, d'une part, et XIX, 28, 34, d'autre part. Car lorsque, *avant de mourir*, Jésus dit : « J'ai soif » (XIX, 28), il se ramène lui-même, en quelque sorte, à la limite inférieure de faiblesse de celui en qui les « assoiffés » ne sauraient mettre leur espérance. Mais ce n'est que pour un moment, et comme pour mieux faire ressortir, ainsi que paraît l'avoir interprété l'évangéliste, la transgression décisive de cette même limite *après la mort*. De celui qui avait avoué sa propre « soif », le coup de lance du soldat romain, porté moins au « cœur », comme on voudrait souvent l'entendre, qu'au lieu reconnu d'une « âme » altérée (πλευρά), tire « aussitôt », en effet, « du sang et de l'eau » (XIX, 34 : en perspective, sans doute, l'eucharistie et le baptême). Ainsi transparaissait, aux yeux de Jean comme en symbole (on serait tenté de dire : en « signe »), la grandeur véritable de celui qui avait solennellement déclaré au dernier jour de la fête des Tentes : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi. » Le signe du « sang et de l'eau », c'était déjà, pour tous ceux qui devaient croire, le recouvrement définitif de la totalité de l'espérance humaine : l'espérance de la « vie ». Comme avait dit l'Écriture : « Des fleuves d'eau vive couleront de son sein. »

Jérusalem. Jean-Paul AUDET.

(1) La réflexion rétrospective de VII, 39 paraît « surimposée » au sens immédiat des deux versets précédents.

UNE ALLUSION AU DOCTEUR DE JUSTICE DANS MATTHIEU, XXIII, 10?

Le chapitre XXIII de saint Matthieu est un parfait exemple du genre de « composition » propre à l'Évangéliste. Il est essentiellement constitué par sept malédictions contre les Scribes et les Pharisiens (vv. 13-32) et l'annonce de leur châtiment (vv. 33-36), comme dans *Lc.*, XI, 37-54; ce qui amène en conclusion l'apostrophe à Jérusalem (vv. 37-39; cf. *Lc.*, XIII, 34-35). L'exorde de ce « discours », adressé « aux foules et aux disciples » (v. 1), dénonce l'hypocrisie et la vanité de ces docteurs (vv. 3-7); thème commun à *Mc.*, XII, 38-40; *Lc.*, XX, 45-47. Mais les vv. 8-10 de *Mt.*, au caractère archaïque si marqué (1), n'ont aucun parallèle dans les autres Évangiles et ne s'adressent qu'aux seuls disciples : « [8]Vous autres, ne vous faites pas appeler *Rabbi:* car vous n'avez qu'un Maître (διδάσκαλος), et tous vous êtes des frères. [9]Le titre de *Père* non plus, ne le donnez point sur la terre : car vous n'avez qu'un Père, Celui qui est aux cieux. [10]Ne vous faites pas davantage appeler *Directeurs* (καθηγηταί), car vous n'avez qu'un Directeur, le Christ (2). »

La quasi-totalité des commentateurs, victimes du mot-crochet *Rabbi*, qui est une habile suture littéraire (vv. 7-8), relient étroitement les deux pensées de l'introduction aux *Vae.* Après avoir esquissé la silhouette morale des docteurs attitrés du peuple juif (vv. 1-7), Jésus prévient ses disciples : gardez-vous de les imiter (vv. 8-12). Dès lors, le refus des titres de Maître, Père, Directeur viserait l'humilité, la simplicité des chefs de l'Israël nouveau. Les disciples du Seigneur, rejetant tout amour-propre et vaine gloire, n'accepteront ni grades ni distinctions honorifiques.

A la vérité, la triple injonction doit être dissociée de la consigne finale de sagesse qui termine cette péricope (3) et rattachée à la précision si emphatique du v. 2 : « *Sur la chaire de Moïse* se sont assis

(1) L. Vaganay (*Le Problème synoptique*, Paris, 1954, pp. 16, 139, 199, 205, 232) attribue cette péricope à une source indépendante. De toute façon, celle-ci a été remaniée par les Évangélistes, cf. J. Dupont, *Les Béatitudes*[3], Louvain, 1958, p. 37, n. 2.

(2) Traduction P. Benoit, dans *La Bible de Jérusalem.*

(3) Vv. 11-12; cf. *Mc.*, X, 43-44; *Lc.*, XIV, 11; XVIII, 14; *Mt.*, XX, 26-27.

les Scribes et les Pharisiens (1). » Jésus vise l'autorité doctrinale, exégétique, législative, de ces intrus (*Lc.*, XI, 52), « insensés et aveugles » (*Mt.*, XXIII, 17). Assurément ceux-ci en appellent à Moïse, *fons et origo* de toute foi et sagesse en Israël; mais alors que la transmission de la Loi devait s'effectuer par le sacerdoce (2), les Pharisiens, au commencement de notre ère, cherchent à en déposséder les prêtres et fondent leur « tradition » non sur une filiation d'aïeux à descendants, mais de Maîtres à élèves : Les *Rabbanan* enseignaient... L'autorité des Écoles, d'Hillel, de Schammaï et d'autres, ne vient plus de la succession des ancêtres, mais d'une lignée professorale (3), « maîtres » ou « pères », au sens académique de ces termes. Alors que les Sadducéens s'en tiennent à la Torah et aux παραδόσεις τῶν πατέρων, les Pharisiens — séparés et novateurs (4) — multiplient lois orales et traditions non écrites et « imposèrent au peuple des règles qui ne sont pas inscrites dans la Torah de Moïse » (5).

Lorsque les Pharisiens se font appeler *Rabbi* (*Mt.*, XXIII, 7), ce titre, accordé à toutes les dignités, devait être synonyme de *Mari* ou *Nasî* (cf. *I Cor.*, XVI, 22) et simplement évoquer l'idée de grandeur et

(1) Cf. M. Ginsburger, *La « chaire de Moïse »*, dans *Revue des Études juives*, 1931, pp. 161-165.

(2) *Deut.*, XVII, 8-12; XXXI, 9-10; *Jér.*, XVIII, 18; *Éz.*, XXII, 26; XLIV, 23; *Os.*, IV, 6; *Mich.*, III, 11; *Mal.*, II, 7; *Sir.*, XLV, 17. La communauté « ecclésiale » de Qumrân conservera aux fils de Sadoq l'interprétation de la Loi et le dépôt de l'alliance (cf. 1QS, V, 2-3; IX, 7 etc.). « Le Messie d'Aaron est le Grand Prêtre qui révélera le vrai sens de la Parole divine et qui probablement promulguera la Nouvelle Loi. Le commentaire autorisé de l'Écriture est en effet l'affaire du Sacerdoce, et c'est pourquoi le Messie-Prêtre porte le titre de Scrutateur de la Loi *(doresch ha-tôrah)* en certains textes de la grotte 4, où il est associé au « Rejeton de David ». Tout comme le fondateur présumé de la secte il est également appelé « Maître de Justice » (cf. *CD* VI, 10 sv.). Notons ici que cette dernière dénomination pourrait aussi se rendre par le « Maître Légitime », c'est-à-dire celui qui a le droit d'enseigner, par opposition aux Pseudo-messies et aux Pseudo-prophètes » (J.T. Milik, *Dix ans de Découvertes dans le Désert de Juda*, Paris, 1957, p. 84). Sur l'opposition des Rabbi aux Qumrâniens, cf. Ch. Rabin, *Qumran Studies*, Oxford, 1957, pp. 67 sv.

(3) Ceci a été définitivement prouvé par E. Bikerman, *La chaîne de la Tradition pharisienne*, dans *RB.*, 1952, pp. 44-54. Cf. Idem, *Viri magnae Congregationis*, *ibid.*, 1948, pp. 397-402; et J.Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, Cincinnati, 1951, pp. 23-48; 87 sv.; 163-256.

(4) Is. Lévy (*La Légende de Pythagore en Grèce et en Palestine*, Paris, 1927, p. 235) traduit *peruschîm* « ceux qui font bande à part : désignation expressive d'une confrérie sécessionniste, détachée de l'ensemble de la communauté »; de même J. Z. Lauterbach, *op. c.*, p. 109.

(5) Fl. Josèphe, *Ant.*, XIII, 297; cf. XVIII, 16. H. J. Schoeps (*Jésus et la Loi juive*, dans *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses*, 1953, pp. 1-20) a bien précisé le point sur lequel le Maître s'est opposé aux Pharisiens : la valeur d'autorité de la tradition orale. Si légitime que soit une interprétation de la législation mosaïque, on ne saurait la faire accepter comme sinaïtique : « Jésus se refuse à reconnaître aux *halachot* des rabbins, alors en train de prendre forme — et donc à « l'enseignement oral » — l'autorité de la Thora. Les conflits qu'il a soutenus à propos de la Loi, tout en portant sur des matières d'actualité, dérivent tous de cette différence fondamentale » (p. 4). Les Scribes, classe de lettrés, pour la plupart des Pharisiens (*Mt.*, XV, 1; XX, 18; *Mc.*, II, 12), évoquent dans la littérature talmudique les Rabbis des anciens temps, par opposition aux maîtres contemporains; cf. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaïsm*, Londres, 1956, pp. 210 sv.

d'excellence (1). Si le traducteur, au v. 8, précise : διδάσκαλος, au lieu de κύριος, la signification originale est évidente de par l'explication : « Vous n'avez qu'un Maître; mais vous, vous êtes tous frères (2). » Jésus a dû rappeler : Unique est votre Seigneur, prince et chef de la communauté; aucun membre n'est supérieur à un autre dans cette commune et radicale dépendance vis-à-vis du seul Grand (cf. XIX, 17); il est au même niveau que ses « frères ». Mais la version grecque entend la souveraineté divine de l'autorité doctrinale — le *Maître*, c'est le *Docteur*, l'*Enseignant* (3) — et par conséquent oppose au prestige du Rabbinat pharisien le seul Maître de vérité et de vie religieuse auquel on puisse faire crédit. Il n'y a que de Dieu que l'on puisse être instruit avec sécurité (4). Sans le nommer expressément, le v. 8 le désigne comme le Rabbi κατ' ἐξοχήν.

Le v. 9 reprend et accentue la même idée, en substituant au précédent le titre de *Père*, désignation d'honneur également réservée aux scribes célèbres et aux professeurs en vue : « De même que les disciples sont appelés fils, ainsi le maître est appelé père (5). » Ici encore, il ne s'agit pas de condamner l'appellation πατήρ (6), mais de refuser aux hommes cette autorité doctrinale et spirituelle qui fonde la foi et détermine la règle de vie (7). De même qu'il n'y a pour les disciples

(1) Sur les hiérarchies sociales en Palestine, cf. J. VAN DER PLOEG, *Les « Nobles » israélites*, dans *Oudtestamentische Studien*, 1951, pp. 49-64; IDEM, *Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres*, dans *RB.*, 1952, pp. 40-61; S. B. HOENIG, *The Great Sanhedrin*, Philadelphie, 1953, pp. 50, 59.

(2) Cf. E. LOHMEYER, W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, 1956, p. 339.

(3) Acception courante de *Rabbi* au Ier siècle (*Mt.*, XXVI, 25, 49; *Jo.*, I, 38; XIII, 13), cf. D. BUZY, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1935, p. 304; SCHRENK, art. πατήρ, dans G. KITTEL, *TWNT.*, V, p. 977.

(4) C'est une propriété de la nouvelle Alliance (*Hébr.*, VIII, 11). Cf. θεοδίδακτοι ἐστε (*I Thess.*, IV, 9) que B. RIGAUX (*Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, p. 517) traduit exactement : « Vous êtes les disciples de Dieu. » Comparer l'opposition παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων et παράδοσις ὑμῶν (*Mt.*, XV, 2-3; cf. *Gal.*, I, 14 : πατρικαὶ παραδόσεις).

(5) *Sifrè Deut.*, VI, 7; cf. *Sanhédr.* 19 *b* : « R. Samuel et R. Jonathan ont dit : Si quelqu'un enseigne la Torah au fils de son prochain, l'Écriture lui en tient compte comme s'il l'avait engendré »; le traité de la Michna, *Pirqè Aboth; I Cor.*, IV, 15; *IV Mac.*, VII, 9 : « O Père (le martyr Eléazar), par ta constance glorieuse, tu as fortifié notre fidélité à la Loi... tu as gardé de la ruine nos coutumes sacrées» (cf. ll. 1 et 5).« Quand le roi Josaphat apercevait un disciple des scribes, il se levait de son trône, l'embrassait, le baisait et lui disait : Mon Père, mon Père, mon Maître, mon Maître, mon Seigneur, mon Seigneur (*'abî, 'abî, rabbi, rabbi, mâri, mâri*)» (*Makkot*, 24 *a*), cité par STRACK-BILL., I, p. 919. Ces derniers auteurs font observer que l'adresse « mon Père, mon Père » est absente du ms. de Munich et du parallèle *Ketubot*, 103 *b*. Davantage encore, là où elle est employée dans l'A.T., notamment dans l'invocation d'Élie (*II Rois*, II, 12; V, 13; VI, 21; XIII, 14), le Targum des Prophètes remplace *'abî* par *rabbi* ou *mâri*. Dans *I Sam.*, XXIV, 12, *'abi* est traduit par *ribbônî*, mon Seigneur. Ne serait-ce pas l'indice que la paternité est une désignation plus noble que le magistère, voire même réservée à Dieu?

(6) *Pater* n'est pas tout à fait équivalent de *Abba;* cf. J. JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Iesu*, dans *Feschrift A. Wikenhauser*, Munich, 1954, pp. 86-89.

(7) « Nulle part l'autorité religieuse n'est aussi régulatrice que dans le judaïsme. Or Dieu

de Jésus-Christ qu'un διδάσκαλος, il n'y a qu'un seul Père pour les enseigner, « Le céleste »! L'exclusive est absolue : Personne sur la terre ne peut se substituer à Dieu, ni le suppléer comme Maître de vérité, πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

Cet affranchissement de l'autorité des Scribes et de la tradition paraît si important à Jésus, qu'il y insiste dans une troisième formule à peu près équivalente (v. 10), mais qui apparaît suspecte à la plupart des critiques, précisément parce qu'elle n'ajoute apparemment rien aux sentences précédentes (1). Toutefois, s'il est superflu de rappeler la valeur d'une triade ou d'une séquence ternaire dans le premier Évangile, il vaut la peine de souligner la signification de καθηγητής, substitué à διδάσκαλος et à πατήρ. Cet *hapax* biblique, ignoré de Philon et de Fl. Josèphe, apparaît à peu près synonyme de ὁδηγός (2) et de ἡγούμενος (3); mais, à partir du Ier siècle, il est souvent employé au sens professionnel de : précepteur, maître, professeur appointé. On cite d'ordinaire Plutarque : φιλοσοφία...παρ' Ἀριστοτέλους τοῦ καθηγητοῦ (4) ou la lettre d'une mère, navrée d'apprendre que le

seul, qui est le Père, doit être reconnu comme la source de toute autorité » (M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*[3], Paris, 1927, p. 440).

(1) E. Klostermann (*Matthäus*, Tübingen, 1909, p. 312) et A. Plummer (*Gospel according to S. Matthew*[4], Londres, 1928, p. 315) rejettent le v. 10 comme un doublet; de même G. Dalman (*Die Worte Jesu*[2], Leipzig, 1930, p. 279), soulignant qu'il n'y a pas de correspondant araméen usuel de καθηγητής. F. W. Green (*The Gospel according to Saint Matthew*, Oxford, 1936) y voit une variante gréco-chrétienne probable de la forme araméenne du v. 8. Pour A. H. McNeile (*The Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1952, p. 331), ce serait une injonction des prédicateurs chrétiens insérée dans le texte évangélique; mais on s'étonnera alors que ce v. 10 n'ait jamais été cité dans la primitive Église, si nous en croyons Ed. Massaux (*Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la Littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain, 1950). E. Lohmeyer, W. Schmauch (*op. c.*, p. 341) reconnaissent dans καθηγητής un terme de la philosophie (?) hellénistique et considèrent le verset comme un commentaire des deux précédents, « c'est la communauté qui parle ici ». Selon J. Schmid (*Das Evangelium nach Matthäus*[3], Ratisbonne, 1956, p. 322), une formulation telle que « Unique est votre Führer, Christ » est difficilement pensable dans la bouche de Jésus; il faut l'attribuer à l'Évangéliste ou à la tradition.

(2) Cf. la locution ὁδηγοὶ τυφλοί-τυφλῶν (*Mt.*, xv, 14; xxiii, 24; *Rom.*, ii, 19) et surtout *Act.*, viii, 31 : « Comment pourrais-je (comprendre) si quelqu'un ne me guide (ὁδηγήσει). » — Le verbe καθηγέομαι « montrer le chemin, servir de guide », signifie aussi « prendre l'initiative, la direction » (cf. καθηγήσεται τῶν συγκαταγόντων τὸν Διόνυσον = contrat de vente de la prêtrise de Dionysos Katagôgios, du IIe s. av. J.-C.; le prêtre prend part à la solennelle procession des Καταγώγια, fête d'épiphanie du dieu, au printemps; *Inscriptions de Priène*, clxxiv, 21), notamment dans les opérations militaires (Titus, dans Fl. Josèphe, *Guerre*, iii, 497; cf. καθηγεμών, *II Mac.*, x, 28), puis « expliquer, se faire le précepteur ». Philodème de Gadara emploie couramment le participe καθηγεμόνες des fondateurs et des chefs d'école : Épicure, Métrodore, Hermaque, Polystrate (Περὶ ὀργῆς, xlv, 1; Περὶ οἰκονομίας, xii, 20; cf. les références données par F. Sbordone, *Philodemi Adversus Sophistas*, Naples, 1947, p. 141).

(3) Cf. *Sir.*, xxxiii, 18; xliv, 4; *Lc.*, xxii, 26; *Hébr.*, xiii, 7 (οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ), v. 17.

(4) *De fort. Alex.*, 327. Le terme est constant dans Denys d'Halicarnasse : « Isée fut le maître de Démosthène, ὁ Δημοσθένους καθηγησάμενος » (*Is.*, i, 1); Aristote dirigea l'édu-

précepteur de son fils Ptolémée est parti chercher une autre place; elle exhorte son enfant à joindre ses efforts à ceux de son pédagogue pour trouver un autre maître (1). Il faut ajouter les honoraires en nature et en argent versés à Théon, καθηγητής d'une jeune fille, semble-t-il (Τατοῆς), au second siècle (2); puis rappeler l'acception courante et quasi technique de notre terme dans Philodème de Gadara : « chef d'école, instructeur, enseignant (3) »; enfin l'usage des villes grecques, notamment Corinthe et Phocée, envoyant des délégations consulter l'oracle du sanctuaire de Claros au IIe-IIIe siècle. Les délégués sont accompagnés d'un chœur de neuf jeunes chanteurs, qu'encadrent divers dignitaires, tels que l'éphébarque, un médecin, le ἱερεὺς τῶν παίδων, un ou plusieurs chorèges, un χοροδιδάσκαλος, un ὑμνοδιδάσκαλος, un παιδαγωγός et un καθηγητής ou καθηγούμενος ou καθηγησάμενος τὸν ὕμνον (4). Ces désignations montrent que καθηγητής n'a pas perdu sa signification étymologique de « conducteur » et que le personnage évoqué est chargé de « diriger » les enfants et l'exécution de leur chant. Dès lors, au plan intellectuel et religieux, καθηγητής suggérerait l'idée d'un guide spirituel, d'un directeur de conscience, moins comme conseiller qu'au sens fort de : recteur, éducateur, pasteur (5).

cation d'Alexandre, καθηγούμενος Ἀλεξάνδρου (*Ire Lettre à Ammaeus*, 5); « Aristote ne crut pas que tout fut parfait dans son maître Platon, τῷ καθηγητῇ Πλάτωνι » (*Thucyd.* 3).

(1) *P. Oxy.*, VI, 930, 6, 20 (= U. Wilcken, *Chrestomathie*, Leipzig-Berlin, 1912, I, 2, n. 138) : ὥστε οὖν, τέκνον, μελησάτω σοί τε καὶ τῷ παιδαγωγῷ σου καθήκοντι καθηγητῇ σε παραβάλλειν (IIe-IIIe s.). Cf. Dittenberger, *O.G.I.*, I, 408 : Julia Pasicléia, fille de Pios le rhéteur (= grammairien, commentateur de l'Odyssée), femme d'Acharistos le professeur, τῆς Πίου τοῦ ῥήτορος, τῆς Ἀχαρίστου καθηγητοῦ (de Thèbes, en Égypte, à l'époque d'Hadrien).

(2) *P. Osl.*, III, 156, 5-6 : τὴν τιμήν μοι τοῦ κεραμίου δήλωσον, ἵνα διὰ τοῦ λαμβάνοντος πέμψω. Les éditeurs, S. Eitrem et L. Amundsen rapprochent cette lettre du *P. Giess.*, LXXX, 5 sv. (même époque), mentionnant également le salaire donné à deux καθηγηταί, Apollonius et Aline : τὰ περιστερίδια καὶ ὀρνυθάρια, ἃ οὐκ ἤωθα ἔσθειν, πέμψον...τῷ καθηγητῇ Ἡραϊδουτος... πέμψον τῷ καθηγητῇ τῆς θυγατρός μου, ἵνα φιλοπονήσῃ εἰς αὐτήν. Cf. de même *P. Tebt.*, II, 591, à la même époque.

(3) Περὶ ὀργῆς, XIX, 14; Περὶ παρρησίας, LII, 6; LXXX, 2, etc. Les disciples composent des inscriptions honorifiques en l'honneur de leur καθηγητής, telle cette épitaphe romaine élevée par une certaine Restituta à un ἰατρῷ Καίσαρος, qui est πάτρωνι καὶ καθηγητῇ ἀγαθῷ καὶ ἀξίῳ; citée par J. et L. Robert, *Bulletin Épigraphique*, dans *Revue des Études grecques*, 1958, p. 358, n. 552.

(4) L. et J. Robert, *La Carie*, Paris, 1954, II, p. 215, nos 6 et 10; 216, no 1. Cf. *Forschungen in Ephesos*, Vienne, 1951; IV, 3, no 62, *b* 6.

(5) A. Schlatter (*Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1948, p. 670) pense que le correspondant araméen de καθηγεῖσθαι, employé par Fl. Josèphe, serait מַנְהִיג (*Tos. Jom.*, II, 15; *Tanch.*, I, 151; VI, 12), qui se dit aussi des pasteurs conduisant leurs brebis (*Gen. R.*, XCI, 5). Cf. Plutarque : « A ce que l'on raconte, le dieu de Delphes ordonna à Thésée par un oracle de prendre Aphrodite pour guide et de la prier de l'accompagner dans son voyage Ἀφροδίτην καθηγεμόνα ποιεῖσθαι καὶ παρακαλεῖν συνέμπορον (*Thésée*, 1 8). On n'oubliera pas les emplois privilégiés de προκαθηγεμών, « patron principal », épithète d'Artémis à Éphèse, (cf. *Forschungen in Ephesos*, II, no 20) et à Iasos (Th. Reinach, *Inscription d'Iasos:* τῆς προκαθηγεμόνις τῆς πόλεως ἡμῶν, dans *Revue des Études grecques*, 1893, p. 159), Dionysos

Les exégètes cherchent à retrouver l'équivalent hébreu ou araméen de ce terme. Le Père Lagrange proposait מוֹלֵךְ ou מוֹלְפָנָא (cf. *Job.*, xxxv, 11); P. Joüon rappelle la traduction de la Peschitta, *medabberana*, « directeur », et celle de la version arabe des Jésuites de Beyrouth, *mudabbir* (1). D. Buzy, pour éviter la synonymie avec rabbi-διδάσκαλος, préfère *marî* (2); tandis que Th. Zahn suggère *rabbôn* (3). Mais, dans sa traduction hébraïque du Nouveau Testament, Fr. Delitzsch rend καθηγητής par מוֹרֶה que supposent également A.H.McNeile et L. Saggin (4). Si l'on excepte la chênaie ou la colline de Moré (5), ce terme est employé six fois dans l'Ancien Testament pour désigner « celui qui instruit » (6). Il a une valeur messianique dans *Is.*, xxx, 20 et *Joël*, ii, 23 : « Fils de Sion, exultez et réjouissez-vous en Iahvé votre Dieu! car il vous a donné le Maître de la justice (7). » Mais le meilleur parallèle à *Mt.*, xxiii, 10 serait *Job*, xxxvi, 22, où Élihou, exaltant la grandeur de Dieu, déclare qu'aucun professeur ne lui est comparable : « Oui, Dieu est sublime par sa force : qui est un maître comme lui (8)? ».

On est dès lors en droit de se demander si Jésus, après avoir opposé à l'autorité doctrinale des pharisiens et des scribes, l'unique Magistère divin (vv. 8-9), ne se proposerait pas lui-même comme le seul inter-

à Pergame et à Téos (Fr. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955, pp. 44, 81; synonyme de προεστώς, cf. L. et J. Robert, *La Carie*, II, p. 226), d'Apollon protecteur de Milet (cf. A. Laumonier, *Les Cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958, p. 560), de προκαθηγέτης, épithète des divinités comme Pan (*IG.*, V, 2,93), Hermès (*Annual of the British School at Athens*, XVI, 107), Apollon (G. Kaibel, *Epigrammata graeca*, 1023, 5) et de προκαθηγέτις, épithète d'Athéna à Phasèlis (*CIG.*, 4332), d'Hécate à Sidyma (A. Laumonier, *op. c.*, p. 423) et d'Artémis (Inscription du temple de Zeus Panamaros, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1888, p. 268, n° 52; selon la suggestion de A. Laumonier, *op. c.*, p. 217, n° 4).

(1) P. Joüon, *Notes philologiques sur les Évangiles*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1928, p. 349; Idem, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, pp. 140-141.

(2) *Op. c.*, p. 304. Il cite *Sanhédr.*, 98 *a* : « R. Josué bar Lévi alla trouver le Messie à Rome et lui dit : la paix soit avec vous, mon Maître *(rabbi)* et mon Seigneur *(mari)*. Il lui répondit : La paix soit avec toi, Bar Lévi! R. Josué lui dit : Quand vient le Seigneur *(mâr)?* Il lui répondit : aujourd'hui même »; cf. Strack-Bill., I, p. 526.

(3) Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* [4], Leipzig, 1922, p. 652; de même Lohmeyer-Schmauch *(rab)*; cf. *Mc.*, x, 51; *Jo.*, xx, 16.

(4) L. Saggin, *Magister vester unus est, Christus* (*Mt.*, xxiii, 10), dans *Verbum Domini*, 1952, pp. 211-213. L.S. rapproche heureusement *Is.*, lv, 4 et le *Ipsum audite* de *Mt.*, xvii, 5.

(5) *Gen.*, xii, 6; *Deut.*, xi, 30; *Jug.*, vii, 1.

(6) *Prov.*, v, 13 : « Je n'ai pas écouté la voix de mes maîtres, je n'ai pas prêté l'oreille à ceux qui m'instruisaient ». Dans *Hab.*, ii, 18, le terme est pris en mauvaise part : « celui qui enseigne le mensonge », et s'applique à l'idole envisagée comme instrument de consultation. En hébreu moderne, comme en grec, *môrè* et καθηγητής signifient « instituteur, professeur ».

(7) Traduction de A. van Hoonacker (*Les Douze petits Prophètes*, Paris, 1908, p. 177). qui commente : « אֶת־הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה, c'est *celui* (ou *ce*) qui instruit en vue de la justice... La phrase : *Il nous a donné le maître de la justice* est une formule signifiant que le jour de Iahvé est venu ou sur le point de paraître... C'est le Messie qui est visé. »

(8) Traduction P. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926, p. 502.

prête autorisé de la Loi de Moïse et de la volonté de son Père : « Vous n'avez qu'un Directeur, le Christ » (1), en réaction contre le prestige du personnage principal et vraisemblablement le fondateur (2) de la secte de la nouvelle Alliance, le Docteur de justice (3)? Assurément, les religieux de Qumrân, tout comme les scribes et les pharisiens, se réclament de la Torah pour y trouver leur doctrine et leurs normes de vie (4). Mais si leur école autonome d'exégèse distingue leur Congrégation de groupements analogues, c'est qu'elle dépend d'un Maître prestigieux qui prétend fournir l'explication orthodoxe de la Loi. Chef de la *communauté de Damas* (5), il scrute l'Écriture et l'interprète, et il est appelé équivalemment *Docteur de la Communauté* (CD xx, 1, 14), *Docteur de justice* (xx, 32-33) ou même *Enseignant-Docteur* par antonomase : *Moréh* (6). Ce n'est pas un Rabbi, un Père, un Didascale comme ses émules palestiniens; il se présente avec une autorité exceptionnelle; il est le « *Docteur unique*, jusqu'à l'avènement du Messie d'Aaron et d'Israël » (xx, 1). Son enseignement est le seul authentique, parce que divinement inspiré. Les textes sont unanimes sur ce point : Il a appris son enseignement de la bouche de Dieu (1QpHab II, 2; cf. 8-9) : Dieu lui « a fait connaître tous les secrets des paroles de

(1) *Mt.*, XXIII, 10, la mention exceptionnelle du Christ, sur les lèvres de Jésus se désignant lui-même, serait analogue à *Mc.*, IX, 41 et à *Jo.*, XVII, 3 (cf. *Lc.*, XXIV, 26, 46). On ne peut pas ne pas évoquer *I Cor.*, I, 12. Il reste néanmoins possible d'attribuer cette assertion, non au Seigneur lui-même, ni même à l'apôtre Matthieu, mais à son traducteur grec, faisant écho, tel qu'en *Mt.* XVIII, 15-20, à certains milieux de la communauté primitive (cf. P. BENOIT, dans *RB.*, 1958, p. 592). Toutefois, la pensée est trop fréquemment attestée sous une forme ou sous une autre par les Apôtres pour ne pas venir du Maître en personne.

(2) Cf. 1 Qp. Ps. XXXVII : « Ceci s'applique au prêtre, le Docteur (de justice qui...), il l'a établi pour lui bâtir la congrégation de (ses élus) » (col. II, 15-16; publié par M. ALLEGRO, dans *Palestine Exploration Quarterly*, 1954, p. 71).

(3) On sait que la forme participiale *Moréh sédéq* ou *Moré hassédéq* des textes de Qumrân correspond à l'imparfait *yoreh sédéq* d'*Os.*, X, 12 : « Il faut chercher Iahvé, en attendant qu'il vienne et vous enseigne la justice ». Cf. A. MICHEL, *Le Maître de justice*, Avignon, 1954; F. F. BRUCE, *The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts*, Londres, 1957; J. CARMIGNAC, *Le Docteur de justice et Jésus-Christ*, Paris, 1957.

(4) « La secte ne prétend pas innover, mais retrouver par révélation le vrai sens des institutions mosaïques et s'y conformer » (M. J. LAGRANGE, *La Secte juive de la nouvelle Alliance au pays de Damas*, dans *RB.*, 1912, p. 220, n° 1). Cf. FR. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn, 1956, pp. 65-68.

(5) *Mehoqeq* signifie littéralement bâton de commandement ou chef (CD., VI, 2-11). Ses différents emplois bibliques ont été traduits par les LXX : ἡγούμενος (*Gen.*, XLIX, 10); ἄρχων (*Deut.*, XXXIII, 21; *Is.*, XXXIII, 22), βασιλεύς (*Ps.*, LX, 9; CVIII, 9), γραμματεύς (*Sir.*, X, 5); ainsi que l'a relevé M. DELCOR (*Contribution à l'étude de la Législation des sectaires de Damas et de Qumrân*, dans *RB.*, 1954, p. 552). Quant au « *Nasî* — Prince de toute la Congrégation » (CD, VII, 20), qui est aussi un chef guerrier (*Bénédiction des Prêtres*, IV, 20; édit. D. Barthélemy, J.T. Milik, p. 127), on le rapprochera de la désignation de Bar Kosiba sur les monnaies : *nésî Israël*.

(6) CD XX, 28; « c'est même là son titre le plus habituel, car il n'a pas tellement mission de légiférer que d'interpréter la Loi, en donnant des halakoth » (M. DELCOR, *l. c.*, p. 548).

ses serviteurs les prophètes » (1). Il ne s'agit point de gnose plus ou moins ésotérique, mais de cette connaissance salutaire qui permet aux disciples d'être agrégés aux élus (2). Il est affirmé et répété que Dieu délivrera, sauvera ceux qui auront eu foi et gardé leur fidélité au Maître de justice (3).

On ne peut se présenter plus explicitement, sinon comme fondateur de religion, du moins comme Maître de vie spirituelle et représentant de Dieu. La première mention du Docteur de justice définit son rôle providentiel : Dieu l'a suscité « *pour conduire* (les enfants d'Israël) dans la voie selon son cœur » (4). Parfaitement conscient de sa mission, il loue le Seigneur : « Tu as fait de moi une *bannière* pour les élus de justice et un *interprète* [plein] de connaissance concernant les mystères merveilleux » (1QH II, 13); « Je te rends grâces, ô Adonaï!... Ton esprit de sainteté tu l'as répandu sur moi... Tu as fondé sur le *rocher* ma bâtisse... Dans la vérité tu diriges mes pas... Tu m'as posté pour ton *Alliance*, et j'ai tenu fermement ta vérité... et tu as fait de moi un *père* pour les fils de la grâce » (5). Davantage encore, le Maître s'applique la prophétie d'*Is.*, LXI, 1 (cf. *Lc.*, IV, 18-19) : « Tu as ouvert une source dans la bouche de ton serviteur... afin qu'il soit *Celui qui annonce la bonne Nouvelle* dans le temps de ta bonté, *évangélisant* les humbles » (1QH XVIII, 14).

Si l'on se souvient par ailleurs que les exilés de Damas et les Qumraniens désignent le prophète et l'interprète des oracles divins par le terme *Mashiah*, parce qu'il a été consacré par une onction divine, l'habilitant à son témoignage et l'accréditant auprès des « hommes de la vérité » (6), on pourra penser que les auditeurs de Jésus ont com-

(1) 1QpHab VII, 4-5; cf. 1QH II, 13; IV, 24-28 : « Par moi, tu as illuminé la face de beaucoup, et tu les as fait croître jusqu'à ce qu'ils fussent innombrables. Car tu m'as fait connaître tes mystères merveilleux »; VII, 26 : « Tu m'as donné l'intelligence de ta vérité, et tes mystères merveilleux tu me les as fait connaître » (traduction A. Dupont-Sommer); cf. XI, 27; XII, 11-13; XIV, 25; XVIII, 10 sv.

(2) 1QpMich I, 6-8 (édit. D. Barthélemy, J.T. Milik, p. 78).

(3) CD XX, 32-34 : « Tous ceux... qui auront écouté la voix du Docteur de justice... exulteront et... Dieu leur pardonnera et ils verront son salut, car ils se sont réfugiés à l'ombre de son saint Nom »; 1QpHab VIII, 1-3 commente l'axiome du Prophète, le juste vivra par la foi : « L'explication de ceci concerne tous ceux... que Dieu délivrera de la maison de jugement à cause de leur affliction et de leur fidélité à l'égard du Docteur de justice ».

(4) CD I, 11. Cf. 4QpPs XXXVII : « Le prêtre, le Docteur de justice... (Dieu) l'a établi pour lui constituer la Congrégation de ses élus »; de fait, il a « fait progresser tous les hommes de son assemblée » (1QH XIV, 18-19).

(5) 1QH VII, 6 sv.; cf. VII, 20 : « Tu as fait de moi un père pour les fils de la grâce ».

(6) 1QpHab VII, 11; cf. CD II, 12-13 : « Il (Dieu) instruisit les anciens par l'intermédiaire des oints de son esprit de sainteté et des voyants de la vérité »; V, 21-VI, 1 : « Les préceptes de Dieu (transmis) par l'intermédiaire de Moïse et aussi par les oints de la sainteté »; 1QM XI, 7-8 : « Par l'intermédiaire de tes oints, les voyants de témoignages, tu nous as annoncés... »; cf. J. CARMIGNAC, *op. c.*, pp. 26 sv. Le prophète est associé à l'Oint-Messie d'Aaron et d'Israël (1QS IX, 10-11), désigné comme oint de justice (*Commentaire de la Genèse*, publié

pris l'injonction : *Vous n'avez qu'un leader*, le (vrai) Messie, comme s'opposant à l'autorité doctrinale et au prestige des Esséniens (1), du Docteur de justice (2) et des exégètes inspirés (3), dont l'influence était si considérable sur les âmes les plus hautes cherchant « la sagesse de vie » (1QS, II, 3). Jésus se présente comme le seul interprète autorisé du sens de l'Écriture, de la volonté de Dieu exprimée dans la Loi, de l'esprit de la nouvelle et éternelle Alliance (4). Il est l'unique Docteur auquel ses disciples doivent faire confiance, le seul guide qui les conduira à Dieu : Καθηγητὴς εἷς!

Si cette sentence n'étonne point dans le premier Évangile qui a le mieux conservé les instructions que le Maître a réservées à ses disciples en vue de l'avenir, elle s'éclaire par les précisions johanniques : le Fils de Dieu fait homme est l'unique porte du bercail donnant accès aux pâturages (5); ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος (XIII, 13), il est *la* voie, *la* vérité et *la* vie (XIV, 6), et si quelque lumière demeure encore désirable, c'est l'Esprit de vérité qui « guidera les disciples vers la vérité tout entière » (6). On ne peut condamner plus nettement toute dictature intellectuelle et religieuse, rabbinat et rabbinisme. Aucun homme n'est qualifié pour révéler Dieu à ses « frères ». Il n'y a que le Monogène, qui est dans le sein du Père, qui puisse l'enseigner et s'en

par M. ALLEGRO, *Further Messianic References in Qumran Literature*, dans *JBL.*, 1956, p. 175); cf. F. GILS, *Jésus prophète d'après les Évangiles synoptiques*, Louvain, 1957, pp. 4 sv.

(1) On s'étonne que le Nouveau Testament ne fasse aucune allusion explicite à cette secte, dont les manuscrits de Qumrân ne nous révèlent qu'aujourd'hui l'importance. Mais ce silence n'est-il pas un hommage à ces religieux épris d'un idéal de pureté, et de spiritualisation du culte et de la religion? Ce n'étaient point des adversaires, mais plutôt des alliés, auxquels pourrait s'appliquer l'axiome : « Celui qui n'est pas contre nous (vous) est pour nous (vous) » (*Mc.*, IX, 40; *Lc.*, IX, 50). Le temps est loin où CHR. A. BUGGE rattachait le Christ aux Esséniens (*Über das Messiasgeheimnis*, dans *ZNW.*, 1906, pp. 99 sv.); cf. N. SCHMIDT, *The Prophet of Nazareth*, 1905, pp. 255 sv., 303 sv.; F. C. CONYBEARE, *The Historical Christ*, Londres, 1914.

(2) Plusieurs auteurs estiment que le Docteur de justice ne désignerait pas un seul et même personnage, mais une succession de chefs religieux (cf. Is. RABINOWITZ, *A Reconsideration of « Damascus » and « 390 Years » in the « Damascus » Fragments*, dans *JBL.*, 1954, pp. 11-35; T. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures*, New York, 1956, etc.); ce qui rendrait la mise en garde du Seigneur toujours actuelle.

(3) Nous pensons particulièrement au *Maskil*-instructeur, dont la fonction est de premier plan dans les communautés ésséniennes : Il apprend et enseigne à tous les fils de lumière (1QS III, 13), dispense la connaissance véritable et la justice authentique (IX, 12-19; 1QH X, 4-9; XII, 11); cf. Fr. NÖTSCHER, *op. c.*, pp. 56 sv.; H. M. TEEPLE, *The Mosaic Eschatological Prophet*, Philadelphie, 1957, pp. 21 et passim.

(4) Cf. C.H. DODD, *Jesus as Teacher and Prophet*, dans G. K. A. BELL, A. DEISSMANN, *Mysterium Christi*, Londres, 1930, pp. 53-66; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, pp. 24 sv., K. SMYTH, *The Teacher of Righteousness*, dans *The Expository Times*, LXIX, 1958, pp. 340-342.

(5) *Jo.*, X, 1-2, 7-10. O. CULLMANN (*The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, dans *JBL*, 1955, p. 255) voit dans *Jo.*, X, 8 et 18 une allusion au Docteur de Justice.

(6) *Jo.*, XVI, 13 (ὁδηγήσει); cf. *I Jo.*, II, 27 : « Quant à vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous instruise. »

faire l'exégète (I, 18, ἐξηγήσατο = *darasch*). En ce sens profond, la docilité à la Vérité révélée par le Christ sera la plus efficace et fut la plus opportune libération (1). Saint Paul, dont le tempérament autoritaire aurait pu exercer une emprise tyrannique sur les fidèles, fut le premier à s'en convaincre et à se conformer à cette règle pastorale : « Ce n'est pas que nous exercions un pouvoir despotique sur votre foi, nous sommes seulement auxiliaires de votre joie (2). »

En conclusion, *Mt.*, XXIII, 8-10 ne condamne pas tant les honneurs ou les privilèges réservés aux Maîtres qu'une religion de professeurs et d'exégètes. S'en remettre à des hommes, si érudits et vertueux qu'ils soient, pour connaître Dieu et les voies qui y conduisent, relève d'une période archaïque de l'histoire religieuse. Désormais, Dieu, son Christ et le Saint-Esprit enseigneront les croyants, rassemblés dans une Église par le ministère des Apôtres (3). Ce *logion* est aussi fondamental pour la liberté et la nouveauté de la nouvelle alliance vis-à-vis des traditions judaïques que *Mt.*, IX, 16-17.

Fribourg (Suisse). C. SPICQ, O. P.

(1) *Jo.*, VIII, 32, ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (au futur); cf. v. 31 : « Si vous demeurez dans *ma* parole, vous êtes vraiment *mes disciples.* » TH. PREISS, *Aramäisches in Joh. VIII*, 30-36, dans *Theologische Zeitschrift*, 1947, pp. 78-80.

(2) *II Cor.*, I, 24. Le verbe κυριεύειν est très fort : « dominer, régner en tyran » (cf. *Rom.*, VI, 9, 14; VII, 1). Cf. SAINT AUGUSTIN : « Novit caritas vestra omnes nos unum Magistrum habere, et sub illo condiscipulos esse. Nec ideo magistri vestri sumus, quia de loco superiore loquimur vobis; sed magister est omnium qui habitat in nobis » (*Sermo* 134; *P.L.* XXXVIII, 742).

(3) *Mt.*, XXVIII, 19, μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη... *II Jo.*, 9 : « Quiconque ne demeure pas dans la doctrine du Christ n'a pas Dieu. Qui demeure dans la doctrine, celui-là a le Père et le Fils »; *Jo.*, VIII, 41-42 : « Nous ne sommes pas nés de la prostitution (= de l'idolâtrie). Nous n'avons qu'un Père qui est Dieu. — Jésus leur dit : Si Dieu était votre unique Père (dans l'ordre de la lumière et de la vérité) vous m'aimeriez (ἀγαπᾶν = accueillir avec ferveur, fêter l'hôte, l'envoyé), car c'est de Dieu que je suis sorti et que je suis venu. »

JEAN MORIN
(1591-1659)

L'histoire de l'exégèse au cours des deux premiers tiers du XVII[e] siècle est mal connue. A côté du célèbre et abondant Cornelius a Lapide († 1637), on cite généralement quelques noms, Louis Cappel, Vossius, Grotius, de Muis, le P. Morin. Mais ce sont des noms peu évocateurs. Pourtant on aimerait connaître un peu mieux cette époque, quand ce ne serait que pour situer Richard Simon, dont l'*Histoire critique du Vieux Testament* (1678) marque une date dans l'histoire de l'exégèse. C'est à titre de contribution à la connaissance de ce siècle, que l'on se propose de présenter ici, à l'occasion du troisième centenaire de sa mort, le P. Jean Morin et son œuvre (1).

Sur les origines et la jeunesse de Jean Morin nous ne possédons que des données sommaires. Né dans le protestantisme, en 1591, à Blois, d'une famille de commerçants, il étudia à La Rochelle le grec et le latin, à Leyde la philosophie, la jurisprudence et les mathématiques, puis l'hébreu et la théologie positive (2).

(1) Les sources principales de la biographie de Morin se ramènent à deux : 1. Au lendemain de sa mort, son confrère le P. Michel Constantin publia : *R. P. Ioannis Morini... sciographia.* C'est une notice de 6 pages in-4°, du genre « éloge funèbre », succincte et éloquente. 2. Près de 25 ans plus tard, parut un livre au titre curieux : *Antiquitates Ecclesiae orientalis clarissimorum virorum card. Barberini, L. Allatii, Luc. Holstenii, Joh. Morini, Abr. Ecchellensis, Nic. Peyrescii, Pet. à Valle, Tho. Comberi, Joh. Buxtorfii, H. Hottingeri &c. dissertationibus epistolicis enucleatae, nunc ex ipsis autographis editae, quibus praefixa est Jo. Morini Congr. Orat. Paris. PP. vita.* Londini, ap. Geo. Wells, 1682. In-12 de 487 pp. + tables (en réalité 571 pp., car la pagination 119 à 212 est répétée deux fois). L'édition, préparée par R. Simon et confiée à M. Justel, fut assurée grâce au D[r] Stillingfleet; mais Simon se plaignit de sa mauvaise exécution (*Lettres choisies*, I, p. 248). En effet, outre l'inexactitude du titre et les erreurs de mise en page, elle fourmille de fautes d'impression. Mais le contenu en est précieux. Ce sont 49 lettres du P. Morin adressées pour la plupart aux savants de son temps, 41 réponses de ces savants au P. Morin et quatre autres lettres d'auteurs divers sur des sujets analogues. La *Vita Morini* qui précède, biographie de 117 pages, datée de 1676, pleine de malveillance à l'égard du P. Morin, mais riche de renseignements utiles, est certainement de Richard Simon, quoiqu'il l'ait nié à maintes reprises. Les autres biographes de Morin, Batterel, Niceron, etc., ne font guère que la reproduire en la discutant. On trouve, bien entendu, des renseignements épars et complémentaires dans les écrits du temps, Lettres de Bérulle, de Condren, de Richard Simon, de Peiresc; J. Bernier (Histoire de Blois); Charles Perrault (Hommes illustres); Longueruana, etc.

(2) On ne sait malheureusement pas combien d'années il demeura à Leyde. Les registres de l'Université n'ont conservé qu'une seule trace de son séjour, une immatriculation de 1611 : « 21 apr. 1611 (rectore Rodolpho Snellio). Joannes Morinus, Blesensis, Gallus, 20, theologiae studiosus » (col. 101). Connut-il J.-J. Scaliger, mort en janvier 1609? c'est peu

Le spectacle des discussions passionnées entre Arminiens et Gomariens ébranla, dit-on, sa foi protestante. Aussi, lorsque vers 1613 il s'installa à Paris pour y continuer ses études, il se mit en rapport avec le cardinal du Perron et se convertit au catholicisme. Il demeura quelque temps attaché au cardinal du Perron, puis rejoignit Sébastien Zamet, récemment promu évêque de Langres (1615).

Entré à l'Oratoire le 16 mars 1618, il « prit la robe » le 24, reçut les ordres dans les mois qui suivirent et, dès 1619, se trouva disponible pour exercer son ministère sacerdotal dans le cadre de la congrégation. C'est ainsi qu'en octobre 1619 il est à Orléans, où il devient supérieur un an plus tard. En 1623 ou 1624 il est nommé supérieur à Angers et il soutient l'évêque M. Miron dans l'entreprise difficile de la réforme du clergé. En juin 1625 il part pour l'Angleterre avec le P. de Bérulle et une douzaine d'Oratoriens qui accompagnent la jeune reine Henriette de France. On sait le médiocre succès de cette étrange « mission » et comment la plupart durent se rembarquer après environ un an de séjour (1).

C'est pendant ce temps que fut publiée à Paris la première œuvre du P. Morin, un recueil de dissertations sur des sujets d'histoire et de droit ecclésiastique : *Joannis Morini, Blesensis, Congregationis Oratorii Jesu Christi presbyteri, Exercitationum ecclesiasticarum libri duo : de patriarcharum et primatum origine, primis orbis terrarum ecclesiasticis divisionibus atque antiqua et primigenia censurarum in clericos natura et praxi.* Lutetiae Parisiorum, ap. Ant. Stephanum, 1626. In-4° (xxxii), 483 pp. L'auteur déclare dans sa préface qu'il avait l'intention d'y joindre une troisième partie, sur le comput pascal, mais que son absence de Paris l'a obligé à surseoir.

Travail consciencieux, l'ouvrage est cependant déparé, non seulement par un style lâche et redondant, défaut dont Morin ne se corrigera jamais, mais par des à-peu-près historiques et des erreurs critiques,

probable. Il dut avoir pour maîtres ceux que G. Cohen appelle les *dii minores* : F. Gomar, professeur de théologie de 1594 à 1611; W. Coddaeus, professeur d'hébreu de 1601 à 1621; Jean Polyander qui, en 1611, succéda à Arminius dans la chaire de théologie, qu'il occupa près d'un demi-siècle; Pierre de Bert (Bertius), arminien, qui devint en 1607 régent du collège de théologie, et, après la condamnation des doctrines arminiennes par le synode de Dordrecht (1619), dut quitter Leyde, et se réfugia en France où il se convertit au catholicisme. Comme camarade d'études, Morin dut avoir Louis Cappel, inscrit en 1612. Cf. *Album Scholasticum Academiæ Lugduno-Batavæ* MDLXXV-MCMXL. Samengesteld door C. A. Siegenbeek van Heukelom-Lamme. ...Leiden, 1941, in-4°. *Album studiosorum Academiae Lugduno-Batavae*, 1575-1875. La Haye, 1875, in-4°. Gustave Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1920, in-8°.

(1) A peine arrivé en Angleterre, dans une lettre du 15 août 1625, le P. de Bérulle parle de faire venir deux Pères « en la place du P. Morin ». Mais il semble que l'affaire n'eut pas de suites.

notamment sur l'authenticité du Pseudo-Denis et des fausses décrétales. Bref, une œuvre de jeunesse dont l'auteur ne sera pas très fier et qui ne sera rééditée qu'au lendemain de sa mort, pour des raisons purement commerciales.

De retour en France, le P. Morin reprit sa place près de l'évêque d'Angers, puis le suivit lors de son transfert à l'archevêché de Lyon. Aussitôt après la mort de Miron (1628), il revint à Paris, se fixa à la résidence de la rue Saint-Honoré, qu'il ne quitta guère pendant plus de trente ans, et qui lui fournit, avec une excellente bibliothèque (1), des loisirs qu'il consacra entièrement à ses travaux d'érudition.

En effet, le P. de Bérulle, qui connaissait ses goûts et ses aptitudes d'historien, l'avait encouragé à poursuivre ses recherches, et lui avait même suggéré, dit-on, le sujet d'un autre ouvrage, qu'il espérait offrir lui-même au roi Louis XIII. C'est le seul livre que Morin ait écrit en français : *Histoire de la délivrance de l'Église chrestienne par l'empereur Constantin, et de la grandeur et souveraineté temporelle donnée à l'Église romaine par les Roys de France, composée par Jean Morin...* A Paris, chez Denis Moreau, 1630. In-f° (xxiv), 742 pp. + tables.

C'est une thèse historique, dédiée au Roi et construite à la gloire des rois de France. Après avoir reproduit intégralement la Vie de Constantin par Eusèbe (1re partie), l'auteur montre (2e partie) comment l'Église fut libérée du joug des Païens par l'empereur Constantin, soulignant au passage (ch. xii) « que la conversion de Constantin s'est faicte en France et par des évesques de France » (2). Enfin, après avoir attaqué l'authenticité de la Donation de Constantin, il raconte (3e partie) comment des Français (Pépin, Charlemagne, les rois Normands de Sicile, saint Louis) ont libéré l'Église du joug des Empereurs par l'institution et le maintien du pouvoir temporel.

Parue plusieurs mois après la mort de Bérulle, l'œuvre fut bien accueillie en France. Mais à Rome elle fit scandale. Les Romains furent

(1) C'était alors une des meilleures bibliothèques de Paris. Elle comprenait la riche collection de manuscrits et livres orientaux que le P. de Harlay de Sancy avait réunie pendant son ambassade à Constantinople, et qu'il avait confiée à la maison de la rue Saint-Honoré peu après son admission à l'Oratoire (1619).

(2) Vers la fin de ce chapitre, le P. Morin se laisse aller à prophétiser : « Qui considérera la gloire dont la divine Majesté a couronné la France, il se persuadera aysément, jugeant du futur par le passé, que toutes les grandes et généreuses actions que la postérité verra dans l'Église, y doivent estre faites par la main des François » (p. 240). Et plus loin : « Et si nous croyons aux anciennes prédictions, la dernière action qui se doit faire en l'Église, et la plus glorieuse de toutes celles qui s'y sont jamais faites, s'y fera par un Roy de France » (p. 241). Certes, tout l'ouvrage n'est pas de cette veine, mais l'auteur se départit trop souvent du ton rigoureux de l'historien.

blessés du ton que prenait l'historien français à l'égard du Saint-Siège. On releva des maladresses jusque dans les figures et les légendes du frontispice. Bien plus, on contesta des affirmations historiques comme celle du baptême de Constantin à Nicomédie et non à Rome. Le P. Morin dut se disculper. Il écrivit au cardinal F. Barberini (1), puis au secrétaire de celui-ci, J. M. Suarès, futur évêque de Vaison, homme doux et bienveillant avec lequel il se lia d'amitié (2). Il n'en dut pas moins promettre d'introduire des corrections dans une seconde édition.

Mais il n'y eut jamais de seconde édition. Médiocre au point de vue historique, surtout dans sa seconde partie, médiocre au point de vue littéraire, l'*Histoire de la délivrance de l'Église* ne méritait pas le succès. Peut-être Morin s'en rendit-il compte lui-même. En tout cas, lorsqu'il donna au public ce deuxième ouvrage historique, il était déjà engagé depuis longtemps dans d'autres études.

C'est l'Assemblée du clergé de 1626 qui lui en fournit l'occasion. En effet, reprenant un projet déjà ancien, cette assemblée avait chargé le P. Morin de préparer une édition de la Bible des Septante. La demande fut satisfaite deux ans plus tard par la publication de trois importants volumes : Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ. *Vetus Testamentum secundum LXX, et ex auctoritate Sixti V pont. max. editum, cum scholiis Romanae editionis in singula capita distributis. Omnia de exemplari romano fidelissime et studiosissime expressa.* Lutetiae Parisiorum, ap. S. Chappelet, 1628, 3 vol. in-f° (LVII), 1016 pp. + index; (XX), 919 pp. + index; (XX), 432 pp. + index (3). L'œuvre n'est pas originale : il s'agit, pour le grec, de reproduire l'édition de Sixte V (Rome, 1587). Quant à la traduction latine, c'est celle de Fl. Nobilius, parue à Rome en 1588, premier essai de reconstitution de la *Vetus Latina* d'après les citations patristiques. Le P. Morin se contenta de disposer le texte par versets, de rédiger des sommaires et des *indices* et d'y joindre, dans un 3e volume, le Nouveau Testament, grec et latin (Vulgate). Tout cela n'est que du bon travail d'éditeur. Mais sa personnalité se révèle davantage dans la préface qui précède le tout, longue dissertation de 24 pages sur l'autorité des LXX, sur la valeur de l'édition de Sixte V, et sur les motifs des divergences entre le grec et l'hébreu. Là apparaît une pré-

(1) *Antiquitates...*, lettre 27 (du 27 juillet 1630), p. 151.
(2) *Antiquitates...*, lettres 29, 30, (31), 32, 39 (1631-1633).
(3) D'autres exemplaires sont vendus chez d'autres libraires (A. Estienne, Nic Buon, Cl. Sonnius), et portent un titre un peu différent, parfois avec l'indication : « jussu cleri gallicani in comitiis generalibus anni 1626 congregati ».

férence très marquée pour le texte grec et un argument nouveau en sa faveur, le Pentateuque samaritain, dont on peut lire la description (1). Alors se manifeste pour la première fois ce qui sera la grande idée du P. Morin : exalter la Bible grecque aux dépens du texte massorétique, et s'appuyer, pour cela, sur le Pentateuque samaritain. Cette thèse nouvelle heurtait le sentiment de la grande majorité des hébraïsants, même catholiques, mais en même temps elle favorisait les controversistes dans leurs discussions avec les Protestants. Là se trouve sans doute le secret de son succès.

Justement, l'on préparait alors à Paris l'édition d'une nouvelle Bible polyglotte (2). Le projet, formé naguère par le cardinal du Perron et Jacques de Thou, venait d'être repris par Michel Le Jay. Il s'agissait avant tout d'une reproduction améliorée (3) de la polyglotte d'Anvers (1572), ce qui fut rapidement réalisé, en dépit de l'opposition, à Paris et à Rome, du Capucin espagnol André de Léon (4). Les volumes I-IV parurent en 1629; le volume V (Nouveau Testament) en deux parties, en 1630 et 1633. Mais on s'était préoccupé dès le début de parfaire l'œuvre en ajoutant plusieurs volumes complémentaires, comportant notamment les versions arabe et syriaque de l'Ancien Testament. Le P. de Bérulle, qui soutenait activement l'entreprise, suggéra d'y joindre également le Pentateuque samaritain, et en fit confier l'édition au P. Morin.

Celui-ci se mit rapidement au travail. En mars 1628, il échangeait des lettres avec Jérôme Aléandre le jeune, sur l'ancienne écriture des Samaritains (5). Mais Aléandre lui révéla bientôt l'existence à Rome de deux autres textes : un Pentateuque « hébréo-samaritain », analogue

(1) Ce manuscrit, acheté à Damas en 1616 par Pietro della Valle pour le compte de M. de Harlay de Sancy, avait été déposé par celui-ci à la Bibliothèque de la rue Saint-Honoré, avec toute sa collection. Il est actuellement à la Bibliothèque nationale, n° 2 du *Catalogue des mss. hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*, Paris 1866, p. 235. C'est le n° 63 de Kennicott, le ms. B de von Gall.

(2) Cf. [J. Lelong] *Discours historique sur les principales éditions des Bibles polyglottes...* Paris, 1715, pp. 104 ss. Léon Dorez, *Notes et documents sur la Bible polyglotte de Paris*, dans le *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*. Mai-juin 1890.

(3) Les seules améliorations notables concernaient le N. T. Pour l'A. T., on envisageait seulement de donner un texte plus correct du Targum. On ne songea même pas à remplacer les anciens textes grec et latin par la nouvelle LXX de Sixte V et la Vulgate sixto-clémentine, devenues officielles dans l'Église. Négligence inexplicable qui justifie en partie les attaques du P. André de Léon.

(4) Ce religieux avait lui-même formé le dessein d'éditer une polyglotte (cf. J. Lelong, *op. cit.*, pp. 98-104). On peut lire sa lettre à M. Le Jay dans les *Antiquitates...* lettre 3, p. 131. Cf. aussi la lettre du P. Bertin au cardinal de Bérulle, du 8 février 1629 (*Correspondance de Bérulle*, édition J. Dagens, 1937-1939, III, p. 687). Comme le note J. Dagens, « cet épisode de l'histoire de l'exégèse biblique au début du XVII^e siècle mériterait qu'un spécialiste lui consacrât une étude précise ». Il faudrait d'abord retrouver le dossier de l'affaire, qui, selon toute vraisemblance, est à Rome.

(5) *Antiquitates...* lettre 4, p. 140 (date donnée par la réponse, lettre 5).

à celui de Paris, acheté récemment pour la Vaticane par feu le cardinal Scipion Cobelluzio; et un texte « en langue et écriture samaritaine » (c'est-à-dire une traduction araméenne en écriture samaritaine), demeuré entre les mains de Pietro della Valle.

Le P. Morin sollicita de l'illustre voyageur des renseignements et une liste de variantes, puis, grâce à l'entremise du collectionneur N. C. de Peiresc, il obtint la communication du ms. lui-même, qui lui parvint le 28 janvier 1631. Le travail d'édition, texte hébreu, texte samaritain, avec une seule traduction latine, fut terminé à la fin de 1631. D'autre part, l'imprimeur-éditeur Antoine Vitray avait fait préparer par le sieur Jacques de Sanlecque les poinçons, matrices et lettres des caractères samaritains (1). Si bien que le tome VI de la polyglotte put être imprimé au cours de l'année 1632 (2).

En même temps le P. Morin rédigeait une préface, qu'il compléta par la suite, pour présenter son édition et justifier sa méthode. Mais cette brève introdution (3 pages in-f°) ne fut imprimée que beaucoup plus tard, avec la préface à la polyglotte, datée du 1er octobre 1645.

Telle est donc l'édition princeps du Pentateuque samaritain, qui constitue la part la plus neuve de la polyglotte de Le Jay, et qui fut reproduite sans changements notables dans celle de Walton, quelques années plus tard. Dès l'époque de sa parution elle ne satisfit pas tous les critiques. On regretta qu'elle eût été faite d'après un seul manuscrit. Peut-être eût-il mieux valu, en effet, attendre une documentation plus complète (3). Morin préféra donner vite un texte de base, quitte à publier, dans la suite, un « apparat » complémentaire. On trouva mauvais, également, de ne lire qu'une seule traduction latine pour les deux textes samaritains. Ici, on ne peut que donner raison à l'éditeur. L'araméen est une traduction très littérale du texte hébreu (4). Fallait-il alourdir, pour un maigre bénéfice, une édition déjà monumentale? Du reste, des astérisques marquaient, dans le texte, les rares endroits où la traduction, fidèle à l'hébreu, devait s'éloigner de l'araméen (5). Tout compte fait, cela n'est pas

(1) Cf. *Preuves littérales* publiées par l'éditeur Ant. Vitray en 1640 contre les allégations de Gabriel Sionite (reproduites dans J. Lelong, *op. cit.*, pp. 402-430).

(2) La date est indiquée à la dernière page : « Parisiis. Excudebat Antonius Vitray, MDCXXXII ». Le début du volume ne comporte pas de titre, mais seulement un faux-titre *Pentateuchus syriacus, arabicus, samaritanus*, sans indication de lieu ni de date.

(3) C'était l'avis de Peiresc : « J'ai principalement du regret pour le R. P. Morin qu'il ait ainsi précipité l'édition de son Pentateuque... » (Lettre du 26 décembre 1631, aux frères Dupuy. Édition Tamizey de Larroque, II, (1890), p. 292).

(4) C'est pourquoi le terme de *Targum*, par lequel on le désigne souvent, ne me paraît pas heureux. Le genre Targum suppose une liberté du traducteur que l'on ne trouve pas ici.

(5) Il est vrai que les astérisques indiquaient aussi autre chose : une lacune comblée

très grave. On reste plus inquiet lorsque l'auteur explique, dans sa préface, quels furent ses principes de traduction. Il s'efforça, avoue-t-il, de ne s'écarter en rien du sens et de la lettre de la version des LXX et de celle de saint Jérôme, surtout lorsqu'il s'agit de mots rares et obscurs, comme sont fréquemment les noms d'instruments, de plantes, de fruits et autres du même genre. Cette dernière précision rassure un peu, puisqu'elle marque que les dégâts furent, somme toute, limités. Tout de même, on devine déjà à quelles aberrations le P. Morin pouvait se laisser conduire, entraîné par l'esprit de système.

Le P. Morin ne put donner à son Pentateuque Samaritain qu'une très brève introduction. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il ait publié en plusieurs ouvrages les renseignements et dissertations qu'il avait accumulés. Le premier est antérieur même à la parution du tome VI de la polyglotte : *Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum pentateuchum, de illorum religione et moribus, de antiquitis Hebraeorum litteris et siclis... authore Ioanne Morino...* Parisiis, Escud. Antonius Vitray, 1631. In-4° (xvi), 394 pp. + tables. Dédié au cardinal de Richelieu. On imprimait l'avant-dernière feuille quand le P. Morin reçut le manuscrit de Pietro della Valle, ce qui lui permit d'en donner des spécimens importants dans le dernier cahier (pp. 368-394).

L'ouvrage est plutôt diffus. L'auteur explique lui-même avec humour *(ad Lectorem)* comment il a été amené à traiter si longuement tant de questions. Les deux premières dissertations sont de bons exposés historiques et philologiques. Les deux autres, qui traitent des divergences entre le Pantateuque samaritain et le texte massorétique, sont des thèses très défavorables aux rabbins et à leurs travaux. Aussi le livre fut-il bientôt attaqué, notamment par Siméon de Muis, archidiacre d'Orléans et professeur d'hébreu à Paris (1). Les polémiques se prolongeront pendant de longues années.

En effet, deux ans plus tard, le P. Morin reprenait la même thèse, en la développant et en insistant sur le bénéfice que tirait la Vulgate de cette revalorisation des LXX : מיסודת הברית *Exercitationes biblicae de hebraei graecique textus sinceritate, germana LXXII interpretum translatione dignoscenda, illius cum Vulgata conciliatione et juxta judaeos divina integritate totiusque rabbinicae antiquitatis et operis masorethici*

ou une expression difficile ou incertaine. Bref, on ne peut voir là un parfait instrument de travail. Mais il répondait assez bien aux exigences du temps.

(1) *Assertio veritatis hebraïcae adversus Exercitationes ecclesiasticas in utrumque Samaritanorum Pentateuchum Ioannis Morini, autore Simeone de Muis.* Parisiis, ap. J. Libert, 1631. In-8° (xii), 207, 20 pp.

aera, explicatione, censura. Pars prior. Lutetiae Parisiorum, ap. A. Vitray, 1633, In-4° (xvi), 460 pp. On le voit, le P. Morin ne donne ici que la première partie de l'ouvrage. La seconde partie, pleine d'érudition rabbinique, ne devait paraître qu'après sa mort.

Évidemment cette nouvelle prise de position fit rebondir la polémique (1), ce qui provoqua, plusieurs années plus tard, une violente réponse du P. Morin : *Ioannis Morini... Diatribe elenctica de sinceritate hebraei graecique textus dignoscenda, adversus insanas quorumdam hereticorum calumnias. Accedunt appendix in qua nonnula divinitatis et incarnationis Iesu-Christi Domini nostri illustrissima testimonia in hebraeo textu nunc corrupta talmudis et rabinorum antiquorum authoritate restituuntur, et animadversiones in censuram ad Samaritanarum Pentateuchum.* Parisiis, ap. Ant. Vitray, 1639. In-8° (xiv), 424 pp. On voit par le seul titre du livre comment le P. Morin s'ancre dans ses idées. Cette fois l'accusation est formelle : les anciens rabbins ont corrompu l'Écriture, notamment en faisant disparaître des témoignages en faveur de la divinité de Jésus. Tout cela n'est pas nouveau, sans doute, mais c'est la première fois que le Pentateuque samaritain est appelé à défendre cette douteuse apologétique.

Ensuite, et pendant près de dix-huit ans, le P. Morin, absorbé par d'autres préoccupations et d'autres travaux dont nous aurons à parler, ne publia plus rien dans le domaine de la critique biblique (2).

Ce n'est pas à dire qu'il s'en désintéressa totalement. Il encouragea et favorisa de tout son pouvoir, en accord avec les PP. Mersenne et Petau, la publication par Jean Cappel de l'ouvrage du protestant Louis Cappel, *Critica sacra*, Paris, 1650, in-f°. En effet, cet érudit, très opposé aux points-voyelles et à certaines interprétations rabbiniques, favorisait la thèse du P. Morin. Richard Simon accuse même celui-ci d'avoir fait supprimer de l'ouvrage quelques paragraphes moins favorables à ses vues, ce dont Cappel se serait plaint. Quoi qu'il

(1) אמרי אפתי. *Assertio hebraicae veritatis altera, auctore de Muis.* Parisiis, ap. J. Libert, 1634. In-8° (xvi), 510 pp. + index. — *Examen praefationis Iohannis Morini in Biblia graeca de textus ebraici corruptione et graeci auctoritate, cujus auctores Franciscus Taylor et Arnoldus Bootius.* Lugduni Batavorum, 1636. In-12, 215 pp.

(2) Mais les attaques continuèrent : *Castigatio animadversionum M. Ioannis Morini... in censuram Exercitationum ecclesiasticarum ad Pentateuchum samaritanum, seu hebraicae veritatis assertio tertia, auctore Simeone de Muis.* Parisiis, ap. G. Pelé, 1639. In-8° (xx), 215 pp. — *Exercitationes anti-morinianae de Pentateucho samaritano ejusque udentica* ΑΥΘΕΝΤΙΑ... *quibus accessit epitome omnium capitum libri Josuae h.e. chronici illius Samaritani quod... in ill. Leidensi bibliotheca... servatur. Authore Ioanne Henrico Hottinger, Tigurino.* Tiguri, 1644. In-4° (xx), 116 p. — Et après la parution de la *Critica sacra* de Louis Cappel : *Arnoldii Bootii Vindiciae seu Apodixis apologetica pro hebraica veritate contra duos novissimos et infensissimos hostes, Ioannem Morinum et Ludovicum Capellum.* Parisiis, impensis authoris et T. Pullen, 1653. In-4° (vi), 240 pp.

en soit, on s'inquiéta à Rome de cette publication d'un ouvrage protestant assurée par des catholiques et Morin dut écrire au cardinal Barberini pour se défendre (1).

La preuve que le P. Morin n'abandonnait pas ses anciennes préoccupations, c'est qu'il donna au public, deux ans avant sa mort, une petite somme d'érudition samaritaine : *Ioannis Morini Blesensis... Opuscula hebraeo-samaritica*, 1° *Grammatica samaritana cui cunjuncta est dissertatio de literis Hebraeorum vocalibus et earum usu.* 2° *Adnotationes in translationem Pentateuchi hebraei samariticam.* 3° *De samariticis Legis sectionibus, colis, periodis, aliisque notulis.* 4° *Quae veterum grammaticorum de punctorum autoribus sententia.* 5° *Variae lectiones ex antiquis textus hebraeo-samaritani codicibus collectae...* 6° *Lexicon samaritanum omnes dictiones difficiles explicans.* Parisiis, ap. Gaspardum Meturas, 1657. In-12 (XXII), 264 et 240 pp. A l'époque, tout le monde parlait de la langue samaritaine; Morin emploie le langage commun, mais il ne fait aucune difficulté pour reconnaître qu'il s'agit, tout au plus, d'un dialecte de l'araméen classique. Mais sous un faux air de sérénité, une grande partie de l'ouvrage est consacrée à dévaloriser les points-voyelles et autres corruptions introduites par les rabbins dans l'écriture hébraïque. Pourtant la cinquième partie mérite une mention à part, car elle contient un véritable apparat critique au Pentateuque samaritain. En effet en 1631, peu après qu'il eût terminé la préparation du VI^e^ volume de la polyglotte, le P. Morin avait reçu de Cl. N. de Peiresc trois nouveaux manuscrits, achetés en Orient. L'un d'eux malheureusement incomplet était trilingue, hébreu, arabe, araméen, le tout en écriture samaritaine (2). Plus tard (1633), un érudit anglais de Cambridge, Thomas Comber, lui envoyait une liste de variantes relevées sur un ms. hébréo-samaritain ayant appartenu à J. Usher, archevêque irlandais d'Armagh. Avec ce matériel nouveau, il ne restait plus au P. Morin qu'à constituer un recueil de variantes, destiné à un « volume de compléments » qui terminerait la Polyglotte de Le Jay. Mais, après bien des années passées, lorsqu'il fut certain que la Polyglotte n'aurait jamais de volume complémentaire, le P. Morin se décida à assurer lui-même l'édition des variantes. C'est la 5^e^ partie des *Opuscula hebraeo-samaritica.*

Le dernier ouvrage de critique du P. Morin parut un an après sa

(1) *Antiquitates...* lettre 82 (1^er^ décembre 1653), p. 430.

(2) *Antiquitates...* Lettre 36 (de Peiresc au P. Morin, 8 nov. 1631), p. 179. Deux de ces mss. sont à la Bibliothèque nationale : *Catalogue des mss hébreux et samaritains*, n° 5 (Kennicott 333; ms. C. de von Gall) et n° 1 (Kennicott 334; ms. F. de von Gall). Le troisième (le trilingue) fut légué par Peiresc au cardinal Francesco Barberini. Il est maintenant à la Bibliothèque Vaticane : Barberini. Or. 1 (Kennicott 504; ms. M. de von Gall).

mort. C'est la reprise, revue, des *Exercitationes biblicae* de 1633 augmentée, cette fois, de la seconde partie. Le P. Fronteau, Génovéfain, chancelier de l'Université, en surveilla l'impression, plutôt mal que bien au dire de Richard Simon (1). Le titre est à peu près la reprise de celui de 1633 : מיסודת הבריות *Exercitationum biblicarum de hebraei graecique textus sinceritate, libri duo... authore Ioanne Morino...* Parisiis, sumpt. G. Meturas, 1660. In-f° (XLV), 638 pp. La partie neuve de l'ouvrage apporte en faveur de la thèse du P. Morin le témoignage inattendu des auteurs juifs. C'est une somme énorme, pleine de textes et de renseignements précieux, digne d'une meilleure cause. Richard Simon lui-même qui s'entendait en « rabbinage » et qui n'était pas tendre pour Morin, déclare que « son dernier ouvrage... est rempli d'une érudition prodigieuse à l'égard des livres juifs » (2).

Mais les travaux de ce genre sont rarement des succès de librairie. Aussi l'éditeur se vit-il entraîné, pour hâter la vente, à réimprimer les premières *Exercitationes*, celles de 1626, et à les faire relier avec les *Exercitationes biblicae*, pour obliger le client à acheter ensemble les deux ouvrages. R. Simon juge sévèrement l'opération (3). Il faut avouer que le résultat fut un énorme volume hybride, dont le titre seul trahit la disparate : *Exercitationes ecclesiasticae et biblicae, primae quae est de patriarcharum et primatum origine, primis orbis terrarum ecclesiasticis divisionibus, atque antiqua et primogenia censurarum in clericos natura et praxi libri duo. Alterius de hebraei graecique textus sinceritate similiter duo. Quorum primus rursum editus est auctior, posterior qui viginti quinque annorum opus est, jam editus iterum in lucem prodiit.* Parisiis, ap. G. Meturas, 1669. In-f° de (XXVI), 161 (18) et (XLV) 638 pp. La tentative de l'éditeur réussit-elle? On parle d'une réédition en 1686. Mais il est à craindre que ce soit un simple « rhabillage » d'un stock non encore épuisé.

A l'époque où il préparait ces derniers ouvrages de critique biblique, le P. Morin s'était tourné de nouveau vers la théologie positive et lui consacrait le plus clair de son temps. Un événement extérieur, un séjour de quelques mois à Rome, paraît avoir été l'occasion de ce changement de direction.

Le pape Urbain VIII se préoccupait alors de faire venir à Rome quelques-uns des hommes les plus savants d'Europe, pour y travailler au retour à l'Église catholique des Églises orientales. Le cardinal neveu, Francesco Barberini, qui avait déjà été en relations

(1) *Lettres choisies* (nouvelle édition, 1730), I, p. 13, note 1.
(2) *Lettres choisies*. I, Lettre III, p. 13.
(3) *Antiquitates...*, p. 8.

avec le P. Morin (1), transmit une invitation à celui-ci, ainsi qu'au P. Petau, s. j., en janvier ou février 1639. A la différence de Petau, qui tergiversa et finalement ne partit pas, le P. Morin accepta aussitôt (2) et se mit en route vers Pâques, accompagnant le cardinal Bichi.

Reçu avec empressement et hébergé par le cardinal neveu, le P. Morin se sentit assez dépaysé et montra sans doute quelque gaucherie dans ses relations avec l'aristocratie romaine. Même auprès des érudits, il ne sut guère s'imposer dès l'abord. Aussi attendit-il quelques mois avant d'être utilisé. Il ne perdit pas son temps, visitant la ville et les Bibliothèques, se liant finalement d'amitié avec deux illustres orientalistes attachés au cardinal, Léon Allatius et Luc Holsten.

Admis enfin dans la congrégation chargée d'examiner les rites orientaux, le P. Morin fit cause commune avec ces deux savants pour défendre l'Eucologe des Grecs et démontrer l'antiquité et la valeur de cérémonies et de prières que des théologiens occidentaux prétendaient juger d'après le rituel latin. C'est à cette occasion qu'il entreprit une étude approfondie des différents rites sacramentaux des Églises orientales.

Mais ce séjour romain ne fut pas de longue durée. Moins d'un an après son arrivée, quatre mois après son admission dans la Congrégation pour l'union des Orientaux, Morin recevait une lettre de son ami le P. de Harlay de Sancy, alors évêque de Saint-Malo, tout dévoué à Richelieu. Il apprit ainsi que le puissant ministre regrettait son absence prolongée et souhaitait — c'est-à-dire ordonnait — qu'il revînt au plus tôt. Après quelques semaines, il est vrai, un contre-ordre fut envoyé. Mais il était trop tard. Le P. Morin s'était déjà arraché à ses amis et protecteurs romains et se trouvait à Marseille. Il n'osa rebrousser chemin. Il rentra à Paris... et n'entendit plus parler de rien. Que s'était-il passé? Richelieu avait-il réellement songé à l'utiliser pour les projets de concile national qu'il méditait? Craignait-il pour le P. Morin une trop brillante carrière? Avait-il eu vent de quelque bavardage sur son propre compte? On ne sait. Quoi qu'il en soit, le P. Morin eut l'impression d'avoir été joué par le Cardinal. Il s'installa de nouveau à Saint-Honoré et se remit au travail.

D'autant qu'il avait rapporté de Rome de nombreux projets qu'il tenait à réaliser.

Le premier est une étude sur la pénitence à laquelle il songeait dès l'époque des premières *Exercitationes* (1626), mais qu'il avait considé-

(1) *Antiquitates...* Lettres 27; 49; 55.
(2) *Antiquitates...* Lettre 56 (du 7 février 1639), p. 292.

rablement élargie, surtout par rapport à l'Église orientale. Elle parut quelque dix ans plus tard : *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae tredecim primis saeculis in Ecclesia occidentali, et huc usque in orientali observata... authore Ioanne Morino...* Parisiis, sumpt. Gaspari Meturas, 1651. In-f° (XLIV), 818, 151, 10 pp.

Simon nous apprend que les censeurs firent supprimer du livre tout un traité *De disciplina a Patribus observata in expiatione catechumenorum*, qui devait faire la première partie de l'ouvrage, et dont le manuscrit avait été remis à l'imprimeur.

Inversement, et d'après la même source, le P. Morin dut ajouter après coup dans la préface, et peut-être dans le texte, des explications et des développements qu'il n'avait pas prévus d'abord. Bref, né au milieu des querelles jansénistes, cet ouvrage se heurta à de sérieuses oppositions, avant et après sa parution. Il n'en connut pas moins plusieurs éditions (1).

L'ouvrage suivant, d'une actualité moins brûlante, ne fut guère mieux reçu des théologiens scolastiques. C'est un traité historique du sacrement de l'ordre. *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonios, in tres partes distinctus... authore Ioanne Morino...* Parisiis, sumpt. Gaspari Meturas, 1655. In-f° (XXVIII), 508, 330 pp. dédié au cardinal Barberini. Le titre complet n'a pas moins de vingt lignes! C'est un ouvrage considérable. Le P. Morin l'annonçait depuis plusieurs années dans une lettre à Allatius (2) et plus tard au cardinal Barberini (3). Il explique, entre autres choses, qu'il édite pour la première fois de nombreux rituels latins, dont quelques-uns vieux de 1 000 ou 900 ans. Il publie également des rituels grecs, plus jeunes mais encore très anciens, auxquels il ajoute les rituels actuels des Syriens (maronites, nestoriens et jacobites), traduits et édités avec l'aide d'Abraham Ecchellensis, et même un rituel copte, traduit par le P. Athanase Kircher, d'après un manuscrit de la Propagande. Il fait suivre ces textes de diverses *Exercitationes* dans lesquelles il tire des conclusions théologiques susceptibles d'irriter plusieurs théologiens de son temps.

Le P. Morin avait encore eu l'intention d'ajouter en appendice une note sur les anciennes basiliques. Mais l'étude s'accrut tellement à la

(1) A Anvers et Bruxelles, 1672 (et 1682?); Venise, 1702, sans compter des reproductions partielles, par exemple dans le recueil d'Ambroise LALOUETTE, *Extraits d'ouvrages... sur différents points de morale*, Paris, 1718.

(2) *Antiquitates...* Lettre 20 (non datée, 1652), p. 191.

(3) *Antiquitates...* Lettre 89 (du 29 janvier 1655), p. 476.

suite de recherches prolongées qu'il jugea nécessaire de la réserver pour un ouvrage ultérieur, qui ne vit jamais le jour (1).

Lorsque le P. Morin mourut, le 28 février 1659, il laissait de nombreux papiers : traités inédits, notes diverses, lettres reçues ou envoyées. Tout cela n'était pas de tout repos : les théologiens d'une part, les sympathisants jansénistes de l'autre n'appréciaient guère les travaux du P. Morin. Aussi se préoccupa-t-on vite de ces manuscrits.

On raconte que, sitôt connue la nouvelle de sa mort, les PP. de Sainte-Marthe et Thomassin, qui résidaient à Saint-Magloire, se seraient rendus rue Saint-Honoré et auraient fait main basse sur plusieurs inédits. « On parle entre autres d'un traité *de baptismo*, d'un *de matrimonio*, de deux autres qui ont pour titres *de basilicis* et *de paschalibus* (2). »

Mais on ne saisit pas tout, au milieu du désordre que devait comporter la chambre mortuaire. Aussi, plus tard, les Assemblées générales de l'Oratoire de 1666 et 1669 se préoccupèrent de faire rechercher et examiner ce qui restait des écrits du P. Morin. Lors de l'Assemblée de 1675, on fit même tenir à tous les députés un catalogue imprimé des manuscrits que l'on avait trouvés et dont le P. Quesnel devait préparer l'édition. Ce catalogue comprend 18 numéros, qui se ramènent aux ouvrages suivants :

— Un traité, un opuscule et deux lettres *de basilicis*.

— *De paschale seu de vetustissimis Christianorum paschaliis exercitatio.*

— *De disciplina a Patribus observata in expiatione catechumenorum et eorum ad baptismi susceptionem praeparatione.*

— Plusieurs lettres, véritables dissertations, sur des points particuliers, notamment d'histoire. Mais pas de *de baptismo* ni *de matrimonio !*

En dépit des encouragements de l'Assemblée aucune publication ne fut faite au cours des années qui suivirent.

Mais ce qui parut en 1682, ce sont les *Antiquitates orientales*, recueil de lettres reçues par le P. Morin ou expédiées par lui, précédées de la fameuse *Vita Morini*, due à la plume de Richard Simon, qui avait quitté la congrégation quatre ans plus tôt, en 1678.

(1) Le *Commentarius de sacris ordinationibus* fut plusieurs fois réédité : à Paris, en 1686; à Anvers et Amsterdam, 1695 et 1709. Il fut en outre repris partiellement dans le *Codex liturgicus Ecclesiae universae* de G. L. Assemani, Rome, 1749-1766. 12 vol. in-4°. — Pour être complet, il faut encore citer deux ouvrages dont Morin assura l'édition sans rien y mettre de lui-même (*Réfutation de toutes les objections tirées de passages de saint Augustin allégués par les hérétiques... par le* cardinal Du Perron, Paris, 1624; et *De Scotorum fortitudine, doctrina et pietate...* par David Chambers (Camerarius), Paris, 1631); et surtout l'étrange pamphlet dont il sera question plus loin (p. 411, note 3).

(2) Richard Simon, *Lettres choisies...* I, Lettre 3, p. 15.

Le coup semble avoir réveillé le zèle des Oratoriens, qui, lors de l'Assemblée de 1684, se préoccupèrent encore des papiers inédits, ainsi que de la préparation d'un recueil de lettres et d'un abrégé de la vie du P. Morin. Ces souhaits furent renouvelés en 1696 et 1699, et le P. Moret chargé de les exécuter.

Enfin, en 1703, celui-ci publia un recueil d'opuscules : *Ioannis Morini opera posthuma : 1. De catechumenorum expiatione. 2. De sacramento confirmationis. 3. De contritione et attritione. Accesserunt Lucae Holstenii dissertationes duae de ministro et forma sacramenti confirmationis apud Graecos.* Lutetiae Parisiorum, ap. F. et P. de Laulne, 1703. In-4° (XII), 123, 116, 138, 24 et 69 pp. et portrait.

On remarque qu'il manque les traités *de bacilicis et de paschalis*, que l'Assemblée de 1699 avait pourtant mentionnés comme prêts pour la publication et qui sont nommément désignés dans le « privilège ». Que s'est-il passé? On ne sait. Le P. Batterel († 1752) affirme dans ses mémoires (1) avoir vu « il n'y a pas longtemps » ces deux manuscrits dans la Bibliothèque de Saint-Magloire.

Enfin, vingt ans plus tard, le P. Desmolets publia dans la *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire* de M. Salengre (2), *Ioannis Morini... Epistolae septem ad Leonem Allatium de Graecorum basilicis...* (lettres datées de 1642 à 1644).

Ainsi se termine la liste des œuvres du P. Morin. Quant aux inédits, il est possible qu'il en reste dans quelque dépôt d'archives ou dans un coin de bibliothèque. Mais leur découverte ne serait pas aujourd'hui d'un grand intérêt.

***

Quel jugement peut-on porter sur cet érudit et sur son œuvre, si hautement appréciés des contemporains, et de nos jours si unanimement oubliés?

Sans doute l'homme mérite notre estime. Il faut toute la malveillance de Richard Simon, qui interprète avec une rare passion les anecdotes les plus insignifiantes, pour faire du P. Morin un emporté et un ambitieux. Tous les écrits de Morin, en particulier ses lettres publiées par Simon, protestent contre ces insinuations. Pour ne prendre qu'un exemple : nous avons dix-neuf lettres au cardinal Barberini, traitant de toutes sortes de sujets. Pas une fois l'auteur ne

(1) Louis BATTEREL. *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, Paris, 1903, II, p. 468.

(2) Tome I, partie II (Paris, Simart, 1726), p. 431 ss.

sollicite une faveur pour lui-même, jamais il ne fait allusion à sa carrière personnelle. Ou plutôt, une seule lettre touche de tels sujets : c'est pour refuser un bénéfice offert par le puissant cardinal. Décidément l'antipathie est mauvaise conseillère quand il s'agit de faire revivre un homme (1).

On préfère s'en tenir au jugement du bon P. Cloyseault : « On ne peut... concevoir un homme d'une plus grande simplicité, non seulement sans fourbe et sans dissimulation, mais d'une candeur et d'une naïveté d'enfant, humble sans affectation, dévot sans scrupule, ennemi des distinctions, patient dans les maux et toujours occupé à prier et à étudier (2). »

D'autant que cet éloge n'est pas dépourvu de nuances et laisse deviner quelques défauts apparents du P. Morin. Il était simple et naïf, dénué de malice, mais aussi de brio et peut-être de talent. Il se montrait sans fourbe, mais aussi sans beaucoup de finesse. Patient, il l'était, mais poussé à bout il se révélait capable de frapper fort. Tout cela explique plusieurs épisodes de sa vie (3), et le peu de prestige qu'il semble avoir exercé près de certains de ses confrères. Cela rend compte aussi de telle ou telle particularité de sa carrière scientifique.

Certes, comme savant il fut très admiré. C'est la *Sciographie* du P. Constantin qui donne le ton, mais elle est suivie, et parfois dépassée par les autres biographes. Ainsi Charles Perrault : « Il possédait en perfection les belles-lettres, les systèmes des philosophes, était consommé dans la géographie, la chronologie, dans la science des mœurs, des coutumes, de la police de toutes les nations, savait à fond l'Écri-

(1) On comprend mal ce parti pris de dénigrement de Richard Simon à l'égard du P. Morin. Les deux hommes ne se sont pas connus. Mais nombre de points, quand ce ne serait qu'une commune antipathie pour les jansénistes, auraient dû les rapprocher. D'autre part l'animosité de Simon est antérieure à sa sortie de l'Oratoire et ne saurait y trouver sa justification. Faut-il donc parler de rivalité posthume ou de jalousie professionnelle d'un jeune critique envers son aîné? C'est peut-être la meilleure explication de ce mystère. Quoi qu'il en soit, cette partialité souligne un petit côté chez un homme par ailleurs très grand.

(2) E. Cloyseault, *Généralats du P. François Bourgoing et du P. Senault.* Paris, 1882, p. 36.

(3) Je fais allusion notamment au pamphlet intitulé : *Déclaration que le P. Jean Morin, prêtre de la Congrégation de Jésus-Christ nostre Seigneur* (sic) *fait aux RR. PP. de la mesme Congrégation tenans leur Assemblée générale à Orléans ce mois de Septembre 1654, par laquelle...* (&c.) A Paris, de l'imprimerie de Pierre Variquet, s.d. In-8° (xii), 243 pp. C'est une attaque violente contre le gouvernement autoritaire du P. Bourgoing, alors supérieur général, dont le P. Morin se plaignait depuis plusieurs années. Pour juger de ce libelle un peu lourd, il ne faut pas oublier qu'il était destiné aux seuls membres de l'Assemblée, qu'il ne fut jamais mis dans le commerce, qu'il est encore aujourd'hui d'une extrême rareté. Mais Richard Simon, toujours à l'affût d'informations sensationnelles et tant soit peu scandaleuses, prit un malin plaisir à en dévoiler l'existence et à s'étendre sur l'affaire. (*Lettres choisies*, I, lettre 3 [20 oct. 1665], p. 17; *Antiquitates...*, pp. 110-115). Si bien que les biographes postérieurs furent tous obligés d'en parler.

ture dans toutes les langues savantes, fit même revivre parmi les chrétiens le samaritain qu'il apprit tout seul et sans maître, et où il se rendit si habile qu'il donna au public le *Pantateuque samaritain* dont on n'avait pas entendu parler depuis saint Jérôme » (1).

Il est difficile d'être plus élogieux. Mais cette accumulation de louanges nous incite à y regarder de près. Pour ce qui est des belles-lettres, de la géographie, des systèmes des philosophes etc., il nous faut croire sur parole les biographes ou suspendre notre jugement. Nous manquons de points de repère sérieux dans l'œuvre du P. Morin.

Nous avons plus d'éléments pour juger de sa science du samaritain. Ici pourtant, il faut bien avouer que sa réputation paraît plus ou moins usurpée. Car la fameuse « langue samaritaine » est un mythe, dont, du reste, il n'était pas dupe. Certes il a eu le mérite de traduire et d'éditer deux Pentateuques, l'un écrit en hébreu, l'autre en araméen. Mais ces deux langues étaient déjà fort bien connues de son temps. Toute la nouveauté, c'est qu'il apprit à déchiffrer l'*écriture* samaritaine, performance qui ne dépasse guère les capacités d'un hébraïsant de première année. Ce genre de découvertes a toujours eu le privilège d'éblouir le grand public! Il ne semble pas, cependant, que Morin ait cherché à jeter de la poudre aux yeux (2). Son mérite était ailleurs.

Il est vrai que Richard Simon a cherché à déprécier, chez le P. Morin, la science du latin, du grec et de l'hébreu, racontant à l'appui de ses dires des anecdotes puisées aux meilleures sources, parmi les souvenirs de ses confrères oratoriens (3). Que le P. Morin ait été un médiocre écrivain, qu'il ait manié le latin, — comme le français — avec une certaine gaucherie, il est aisé de s'en apercevoir. Mais peut-on dire qu'il savait mal le latin quand la quasi totalité de son œuvre est écrite en cette langue, et témoigne d'une lecture étendue des écrivains classiques? Quant aux anecdotes concernant le grec et l'hébreu, elles prouvent surtout que le P. Morin n'était pas brillant en conversation, qu'il n'avait pas la repartie facile, qu'il était plus à son affaire parmi ses livres et dans son cabinet que dans les salons et les antichambres. Mais toute son œuvre proteste de sa compétence dans la lecture et

(1) Charles Perrault, *Les hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle*, Paris, 1699, I, p. 22. Ap. L. Batterel, *op. cit.*, II, p. 437, note 4.

(2) Dès le premier chapitre des *Exercitationes* de 1631, il déclare, s'appuyant sur des auteurs juifs : « Chaldaicam linguam et Arabicam Hebraicae dialectos esse »; et plus loin : « Si de Arabica haec vera sunt, multo magis de Syriaca et Samaritana, quae a Chaldaica paucis differunt » (pp. 11 et 12). Sans doute les affirmations ne sont pas tout à fait exactes, mais ce n'est pas l'attitude de quelqu'un qui cherche à surfaire sa marchandise.

(3) Pour le latin : *Lettres choisies*, I, p. 17 note 7; pour le grec : *Antiquitates*... pp. 40-41; pour l'hébreu : *Lettres choisies*... I, pp. 28-29.

l'utilisation des textes anciens tant latins et grecs qu'hébreux et araméens. Les contemporains ne se sont pas trompés, qui jugent le P. Morin « l'un des hommes les plus savants de son temps ». Et R. Simon lui-même est obligé d'en convenir à ses heures de sincérité.

Le vrai problème est celui de l'usage que fit Morin de son savoir. Au jugement sommaire de Simon, qui le qualifie de « pauvre homme pour le raisonnement » (1), on peut opposer celui de l'abbé de Longuerue, qui pourtant n'a rien d'un hagiographe : « Le P. Morin avait de la judiciaire, avec une assez grande érudition, mais peu d'ordre » (2). Sans doute la vérité est-elle entre ces deux appréciations.

Ce qui frappe d'abord dans l'œuvre scripturaire du P. Morin, ce sont ses limites. Il a posé de nombreux problèmes de critique textuelle et tenté de les résoudre, mais il a tout ignoré de la critique littéraire. En d'autres termes, il s'est sans cesse préoccupé de la transmission des textes, jamais de leur composition. Là réside d'abord la supériorité incontestable de Richard Simon. Mais Simon avait vingt et un ans à la mort du P. Morin : il appartient à la génération suivante.

Mais il y a plus grave. Même dans le domaine limité de la critique textuelle, Morin ne saurait être un maître incontesté.

Sans doute y avait-il lieu de réagir, à son époque, contre la tendance des Juifs et même de chrétiens à canoniser le texte massorétique et à considérer les points-voyelles comme très anciens, voire comme inspirés. Sans doute encore était-il légitime de travailler à une revalorisation du texte grec de l'Ancien Testament et même de la Vulgate à l'encontre d'un engouement exagéré des humanistes et des protestants en faveur de l'*hebraica veritas*. A ce titre on peut dire que l'attitude de Morin était justifiée et que sa réaction fut bienfaisante.

Il est seulement dommage qu'il ait poussé sa thèse à l'extrême et mal choisi ses arguments. En s'entêtant dans une discussion de critique textuelle pour prouver que le grec est plus « primitif » que l'hébreu, le P. Morin s'engageait dans une impasse. En soutenant envers et contre tous que les rabbins avaient volontairement corrompu le texte hébreu il se montrait, à la vérité, « un pauvre homme pour le raisonnement ». Le malheur, c'est que cette thèse, motivée sans doute au fond par des facteurs passionnels et des intentions apologétiques, plut en général aux catholiques. En dépit de résistances, elle eut un certain succès dans l'Église et notamment à l'Oratoire. Un siècle plus tard, le P. Houbigant, l'un des maîtres de la critique textuelle, demeurait un adversaire décidé des points-voyelles.

(1) *Lettres choisies...* I, p. 22.
(2) *Longueruana*, Berlin, 1754, p. 66.

Il n'en est pas moins vrai que la gloire exégétique du P. Morin, c'est d'avoir vu le premier — même au risque de l'exagérer — l'importance du Pentateuque samaritain, d'en avoir préparé l'édition d'après un excellent manuscrit qui a servi de base à presque toutes les éditions postérieures. Il a donné un texte consciencieux, très honorable pour l'époque. Reproduit tel quel dans la Polyglotte de Walton, celui-ci a rendu de grands services à plusieurs générations d'exégètes. Sans doute les éditions de Blayney (1790) et de von Gall (1914-1917) lui sont supérieures, mais il peut encore être consulté avec fruit.

Et pourtant, il faut l'avouer et le P. Morin l'a lui-même proclamé à maintes reprises, la critique biblique n'était pas sa vocation. Le hasard, l'obéissance, un certain entêtement peut-être, le firent s'engager dans cette voie et s'y maintenir pendant de longues années. Il se plaignit souvent d'y être trop longtemps retenu par l'ampleur de la matière et l'entraînement de la polémique (1). Au fond il préférait les travaux de théologie.

De fait, son ouvrage sur les ordinations apparaît comme une mine de textes précieux. On souhaite qu'un spécialiste l'étudie un jour de près et porte un jugement définitif sur les éditions faites par le P. Morin et sur ses doctrines théologiques. Je ne serais pas surpris que les conclusions rejoignent celles de Richard Simon (2) et du P. Morin lui-même : que celui-ci fut un bon théologien égaré dans le domaine de la critique biblique.

Montsoult (S.-et-O.) Paul Auvray,
prêtre de l'Oratoire.

(1) *Antiquitates*... Lettre 49 (du 10 février 1637), p. 251; lettre 89 (du 29 janvier 1655), p. 476.
(2) *Antiquitates*... pp. 98-99.

RECENSIONS

Psalmen, par Hans-Joachim Kraus (*Biblischer Kommentar Altes Testament*, XV, 3 à 6). In-8° de 161-240, 241-320, 321-400, 401-480 pp. Neukirchen Kr. Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958-9. — Prix : DM 7 le fascicule.

Les livraisons du grand commentaire de Kraus se succèdent rapidement. Près de la moitié du psautier est déjà publiée. L'esprit et la méthode d'exposition ne varient point. Peu de discussions techniques, mais un souci constant de dégager la doctrine religieuse. Peu de notations chronologiques, extrême réserve dans les problèmes de datation et d'origine; mais une érudition suffisante et de bon aloi. Les travaux de langue allemande sont les plus souvent cités. Les théories de Mowinckel et de l'école d'Uppsala suscitent des critiques pertinentes. Ce n'est pas que soient ignorés les parallèles extra-bibliques, mésopotamiens, égyptiens et surtout cananéens (Ras Shamra); il est souvent fait appel aux traditions cultuelles pré-israélites du sanctuaire de Jérusalem et au mythe de la montagne sacrée, séjour des dieux. La note proprement spirituelle, avec référence au Nouveau Testament, n'est jamais absente, à la fin du commentaire. Un travail de cette nature devait se limiter à l'essentiel; beaucoup de textes bibliques parallèles ne sont cités que par leurs références, et c'est dommage, car leur confrontation systématique avec les *Psaumes*, œuvres anonymes et sans attache historique apparente, aurait permis en maint endroit un classement chronologique relatif, très utile pour la compréhension même du texte.

Le *Ps.* xx daterait de la fin de l'époque royale, car son ambiance deutéronomique (théologie du « nom ») est caractéristique. Au v. 6, l'apparat omet la conjecture *nâgîl* « que nous jubilions », qui d'ailleurs ne s'impose pas (ni la correction du verbe de 4^{b}). — Dans *Ps.*, xxi, 9, la répétition du même verbe est en effet acceptable; au v. 10, « Yahvé » a été interpolé. — Pour *Ps.*, xxii, 4, j'accepte la traduction : « Et pourtant, Saint, tu trônes, toi, la louange d'Israël! » Des mss. hébreux et bien des versions ont le singulier « la louange » (cf. *Deut.*, x, 21; *Jer.*, xvii, 14; *Ps.*, lxxi, 6; cix, 1; *Ex.*, xv, 3); le thème revient au v. 26, « de toi (sort) ma louange », c'est-à-dire « tu es la cause de ma louange, tout ce qui vient de toi suscite ma louange ». Au v. 27, il aurait fallu mentionner l'importance du thème prophétique « chercher — trouver », si fréquent dans l'A. T., particulièrement dans les *Psaumes;* si ceux-ci constituent la prière monastique par excellence, c'est que le moine est un homme qui « cherche Dieu » (selon la définition de S. Benoît), à l'instar des pauvres de l'A. T.

Le *Ps.* xxiv peut être considéré comme une unité; on peut en rapprocher le *Ps.* xcv, 2-6; il n'y a pas lieu de le rattacher à la soi-disant fête d'intronisation de Yahvé. Un excursus de 8 pages, où sont critiquées les théories de Volz, Mowinckel, etc., traite des traditions cultuelles de Jérusalem, à haute époque, et des

titres appliqués à Yahvé (Roi, Élyôn, etc.). Seul, le *Ps.* XLVII se réfère à un acte proprement dit d'intronisation; comme il peut dépendre d'*Is.*, LII, 7 (cf. déjà W. Baudissin), il n'est pas nécessairement antérieur à l'exil (voir sur ce psaume : *RB.*, 1958, p. 324). Kraus note très justement que Yahvé est Roi depuis toujours (*Ps.*, XCIII, 2; cf. LV, 20, non corrigé) et que rien n'oblige à supposer durant l'époque royale une fête d'intronisation de Yahvé. Il est sévère pour l'idéologie royale prônée par l'école scandinave (p. 231). Il montre comment le *Ps.* XXIV évoque d'abord l'univers, puis le mont Sion, centre du monde et trône de Yahvé. Comme le temple terrestre est la réplique du sanctuaire céleste, les « portes éternelles » pourraient désigner les portes du sanctuaire céleste; la montée vers le Temple symbolise l'exaltation du Roi du ciel (cf. aussi *Ps.* XLVII). Kraus rapproche un texte du rituel égyptien : « Quand les portes du naos sont ouvertes, on dit : Les deux battants du ciel s'ouvrent, les deux battants de la terre sont déclosés. Geb fait hommage en disant aux dieux établis sur leurs sièges : Les deux battants du ciel sont ouverts, l'ennéade des dieux rayonne; Amon, seigneur de Karnak, est élevé sur sa grande place, la grande ennéade est élevée sur sa place. Tes beautés sont à toi, Amon-Râ, seigneur de Karnak. » La phrase « les deux battants du ciel s'ouvrent » est fréquente dans les textes des pyramides. Le naos est une image réduite de l'univers; ses portes sont ainsi appelées portes du ciel et de la terre (cf. A MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Annales du Musée Guimet, XIV, p. 49; E. ERMAN, *La Religion égyptienne*, 1907, pp. 54, 55, 67).

Dans *Ps.*, XXV, 18, lire sans doute *qᵉšab* « fais attention », non *qᵉšar*. — Au lieu de la paraphrase obscure proposée pour *Ps.*, XXVII, 8 : « Vers toi mon cœur présente ton ordre : Cherchez ma face! », n'est-il pas préférable de décaler le *waw* trois lettres après lui, en lisant *pânâw* : « De toi mon cœur a dit : Cherche sa face! » Le grec a le singulier « a cherché », ce qui suppose l'absence du *waw* à la fin du verbe hébreu. — Dans *Ps.*, XXVIII, 8, « messie » ne peut-il s'appliquer au peuple, étant donné le parallélisme et l'emploi collectif du mot dans *Hab.*, III, 13? En ce cas, le psaume peut être une prière nationale postérieure à l'exil. Il peut en être ainsi du *Ps.* XXIX que l'on juge archaïque en raison de ses contacts avec les textes de Ras Shamra; Kraus suit ici l'opinion commune, sans penser que ce psaume est peut-être l'un des plus archaïsants du psautier (cf. *RB.*, 1956, p. 175; 1957, p. 127). E. Jacob admet que ce psaume puisse dépendre du second Isaïe, comme les autres psaumes du règne de Yahvé (*Théologie de l'A. T.*, p. 48). La traduction « apparition, théophanie » pour *hdrt* (v. 2ᵇ) reste très conjecturale. — Au lieu de *mâdôn* « querelle » (*Ps.*, XXXI, 12), on peut conjecturer *ma'os* « dégoût » (cf. *Lam.*, III, 45), plus proche graphiquement du TM; l'hébreu ne connaît pas le mot *mâ'ôd* proposé par Koehler, à la suite de Driver; l'existence d'un *mem* enclitique, qui suivrait ici le mot *'êd* « malheur » (DAHOOD, *CBQ.*, XIX, 1957, p. 148) reste controversée. Il eût été bon d'insister davantage sur les contacts entre le *Ps.* XXXI et les confessions de Jérémie, qui sont d'ailleurs à la base de mainte lamentation individuelle (cf. *Ps.* XXXV); Kraus ne met pas assez en relief la dépendance des psalmistes par rapport aux oracles de Jérémie.

La fin du *Ps.* XXXII, 6, n'est pas traduite, bien que le commentaire y fasse une rapide allusion (« grandes eaux »; c'est le thème du déluge); la restitution proposée pour le début (p. 254, ligne 3, il manque un *ṣadé* dans le verbe) reste très hasardeuse. — Le mot *sagar* (*Ps.*, XXXV, 3) est rapproché de l'akkadien *šikru;* mais ce mot désigne, non la hache, mais sa lame (cf. C. BEZOLD, *Bab.-Assyr. Glossar*, 1926, p. 273); dans la « Guerre des fils de lumière », *sgr* désigne la

douille de la lance; le mot peut avoir le sens de « pique, lance » *(pars pro toto)* dans le *Ps.* XXXV (cf. *RB.*, 1957, p. 590). Sur les vv. 7-8, cf. J. T. Milik, *Bibl.*, XXXVIII, 1957, p. 250. Au v. 16, ne pourrait-on conjecturer *bᵉḥinnafᵉlî ʿagû..* (cf. *Ex.*, XIV, 18), « quand je tombe, ils font cercle autour »? — Pourquoi ne pas maintenir « oracle » au début du *Ps.* XXXVI, comme au début du *Ps.* CX? Ces deux psaumes ont encore en commun la mention du « torrent » (XXXVI, 9; CX, 7), symbole de la surabondance des grâces accordées par Dieu aux justes et à leur chef, le Messie. La voix du mal, ici personnifié, se substitue à celle de Dieu chez l'impie; son murmure insidieux obscurcit la conscience du pécheur, son « cœur ». Dans 8ᵇ, je propose *'al yeḥĕmû bĕnê Adam* « qu'ils ne s'inquiètent pas, les fils d'Adam! » en rejoignant une conjecture de Herkenne. — Est-il nécessaire de corriger dans *Ps.*, XXXIX, 2 « ma route » et « je garderai »? Le procédé réitératif, très oratoire, a sa place dans la psalmique où l'anaphore n'est pas rare. Au v. 3ᵇ, je propose *miṭṭôbô* « à cause de son bonheur » (celui de l'impie); le TM est mal coupé et le rythme ternaire, défiguré. Au v. 12ᵇ, *ḥamûd* peut être un collectif, « ce qu'il convoite », c'est-à-dire « les choses désirables, précieuses » (cf. *Job*, XX, 20ᵇ, à ne pas corriger). — Dans *Ps.*, XLI, 8, on ne peut lire *'âlay* avant « tous mes haïsseurs », puisqu'il y a déjà ce mot dans le premier stique; Kraus ne le traduit qu'une fois, comme si c'était une dittographie. — Pour *Ps.*, XLII, 9, Kraus suit Gunkel; je propose plus simplement : « Le jour — Yahvé le prescrit — je veux chanter son amour; et la nuit, en moi est une prière vers le Dieu de ma vie ». Seul, l'*aleph* initial a disparu (il y a d'autres exemples de cette omission). Dans XLIII, 4, on éviterait toute correction en lisant *gîlî* après « sur la harpe » : « J'irai à l'autel de Dieu, au Dieu de ma joie (1 ms. a le *yod* suffixe), et je te rendrai grâce sur ma harpe jubilante (littér. : la harpe de ma jubilation), Yahvé mon Dieu. »

Pour le difficile *Ps.* XLV, Kraus adopte les corrections généralement admises. Il relève au v. 7, parmi d'autres interprétations, celle qui considère *Élohim* comme un génitif, tout en traduisant « ton trône, ô divin... ». Je préfère la traduction : « Ton trône est (le trône) de Dieu (= Yahvé; psaume « élohiste ») pour toujours et à jamais; sceptre de droiture est le sceptre de ton règne ». Dans le second stique, le substantif se trouve répété; il est sous-entendu dans le premier (cf. aussi G. R. Driver, E. König, E. Jacob, etc.). Ce verset rejoint alors exactement les expressions du Chroniste (*I Chron.*, XXVIII, 5; XXIX, 23; *II Chron.*, IX, 8; XIII, 8); le Roi-Messie dont Salomon est le type reçoit de Yahvé une royauté éternelle (cf. *I Chron.*, XVII, 14; XXVIII, 7). On sait que les indices d'une rédaction définitive du *Ps.* XLV au début de l'époque grecque ne manquent pas. Par ailleurs, la correction « coraux » (v. 14) ne s'impose pas (cf. *RB.*, 1956, pp. 170-171). Ni non plus l'omission (avec un seul ms.) du *waw* initial au v. 13; le grec traduit « filles de Tyr », en prenant *bat* comme un collectif. Le texte reçu ne fait pas de l'épouse du roi une tyrienne, et d'ailleurs il ne lui donne pas le titre de « reine », mais de *šêgal*, mot usité assez tardivement dans les autres livres bibliques (*Neh.*, II, 6; *Dan.*, V, 2 s., 23; cf. A. Caquot, *Semitica*, IV, 1951-2, pp. 55-58). Il est entendu que tout ce qui touche à la personne du roi comme aussi au mariage revêt en Israël un caractère sacré, ce qui aurait permis à un épithalame royal ancien d'être ensuite interprété dans un sens proprement messianique; mais dans l'état actuel des recherches sur le *Ps.* XLV, on ne peut a priori refuser, à l'encontre de la tradition judéo-chrétienne, la possibilité d'une composition directement et littéralement messianique à l'époque du Chroniste; il est vrai que ce problème est lié à celui de l'interprétation du *Cantique*, toujours si discutée.

Si le *Ps.* XLVII ne présuppose aucune fête d'intronisation de Yahvé, il serait très ancien et refléterait d'antiques traditions cultuelles sur Sion (un excursus traite de ces traditions). Les prophètes auraient puisé à ces traditions cultuelles et les auraient transposées au plan eschatologique. Ils seraient donc étroitement dépendants de la psalmique cultuelle. Cette théorie assez répandue se heurte à des difficultés insurmontables. Quelle que soit l'importance de la psalmique durant l'époque royale (les rituels lévitiques n'en soufflent mot dans le Pentateuque), il faudrait admettre que les longs développements prophétiques sur des thèmes majeurs comme le fleuve paradisiaque de Sion sont postérieurs aux allusions fugitives des Psalmistes (*Ps.*, XLVI, 5 en est un exemple), si rapides que nombre d'exégètes ne les identifient même pas; la riche symbolique du psautier (cf. la « ceinture » dans *Ps.*, LXXVI, 11; cf. *Jer.*, XIII, 11) serait incompréhensible sans l'existence préalable des célèbres oracles, sans cesse relus après l'exil et exploités par mode d'allusion par les lévites et les scribes. Dans le cas du *Ps.* XLVIII, apparenté au *Ps.* XLVI, il ne suffit pas de rapprocher *Neh.*, XII, 27 ss. des vv. 13-14; il faut aussi citer *Neh.*, VI, 15-16; *Is.*, XXXIII, 20 (21 est parallèle à *Ps.*, XLVI, 5). L'expression « grand roi » (*Ps.*, XLVII, 3; XLVIII, 3; XCV, 3), d'origine mésopotamienne et iranienne, n'est appliquée à Dieu que par *Mal.*, I, 14. En outre, *Ps.*, XLVIII, 11; rappelle *Mal.*, I, 11, tandis que le v. 3 s'exprime comme *Lam.*, II, 15. Tout ceci nous renvoie après l'exil, ce qui ne diminue en rien l'intérêt du psaume; cet intérêt ne dépend pas évidemment de l'antiquité, mais de la richesse poétique et religieuse du psaume.

Si on doit suivre le TM dans *Ps.*, XLIX, 6^b, on ne peut traduire « des fourbes », en éliminant le suffixe possessif du pluriel. On pourrait se passer de correction au v. 14 en admettant l'ellipse du relatif dans les deux stiques : « Telle est la voie de ceux qui ont confiance en eux-mêmes, la fin (cf. *II Sam.*, II, 23) de ceux qui se complaisent en leur part. » Le v. 15^c est laissé en blanc; voir cependant un essai de traduction dans *Les Psaumes*, Bible de Jérusalem, 1955, p. 212. Le v. 16 exprimerait d'après Kraus une espérance positive dans la résurrection, non pas seulement dans la délivrance de dangers mortels; mais les vv. 6 et 17 parlent de crainte et de malheur pour le juste.

Au début du *Ps.* L, Kraus refuse de traduire « Le Dieu des dieux »; mais le psalmiste use ici de l'expression de *Jos.*, XXII, 22, qui se traduit ainsi. D'ailleurs le monosyllabe *'êl* semble choisi à dessein, car il peut être atone et proclitique (comme tout monosyllabe); on obtient alors une strophe-prélude de rythme ternaire (en éliminant au v. 2 *Elohim*, doublet tiré du v. 1) :

> Le Dieu des dieux, Yahvé, prend la parole,
> il mande la terre du soleil levant jusqu'au couchant;
> depuis Sion, beauté parfaite, il resplendit,
> il vient, notre Dieu : il ne se taira point.

A propos de ce psaume, Kraus traite de l'existence d'une fête de rénovation de l'alliance en Israël, en se référant aux travaux de Alt, von Rad et Weiser. Ce dernier, on le sait (cf. *RB.*, 1951, pp. 257 et 591), voit dans cette fête la clé universelle pour l'exégèse du psautier. Kraus se montre beaucoup plus réservé; pour le *Ps.* L (cf. aussi *Ps.* LXXXI), il proposerait l'époque de la réforme de Josias, tout en insistant sur la complexité des problèmes chronologiques et littéraires (voir les réflexions de J. Coppens et de R. Pautrel dans *Mélanges bibliques... A. Robert*, 1957, pp. 219 et 234). La proximité du *Ps.* LI, 18-19 n'est pas ici à

négliger; ce psaume a trop d'attaches avec les prophètes de l'exil pour ne pas leur être assez proche dans le temps, et on n'a pas encore prouvé que la finale a été ajoutée plus tard (cf. *RB.*, 1955, p. 126; 1956, p. 428).

Dans *Ps.*, LV, 3, on peut garder le TM en donnant à *râd* son sens normal « errer çà et là » (cf. akkadien *râdu* « trembler; arabe *râda* « aller çà et là »); je traduis « je divague en ma plainte ». Dans 20, Kraus suit Ehrlich (cf. aussi Koehler) en lisant « Ismaël et Ia'lam »; on peut se passer de toute correction consonantique en vocalisant seulement *b*^{e}*ribîm* (cf. *Job*, XXXI, 3) « en litiges »; on obtient une suite de vers élégiaques, avec deux enjambements symétriques :

Il entend mon cri, [19] il rachète
dans la paix mon âme,
loin de la guerre qu'on me livrait, car en litiges
ils étaient avec moi.
[20] Dieu entendra, il les humiliera,
lui qui trône dès l'origine;
pour eux, point d'amendement,
ils ne craignent pas Dieu.

Dans *Ps.*, LVI, 6, on peut éviter les corrections de Kraus (cf. aussi DAHOOD, *Theolog. Studies*, XIV, 1953, p. 88) en omettant seulement le *yod* final (dittogr.) après *dâbâr* : « Tout le jour, ils blessent en paroles ». Au v. 8, le verbe *pâlat* pourrait peut-être avoir son sens araméen, « cracher, rejeter, expulser »; ainsi l'a compris le Targum. — Pour *Ps.*, LVIII, 10, voir *RB.*, 1956, pp. 168-170. — Dans *Ps.*, LIX, 12, on peut en effet conserver le TM « ne les massacre pas »; mais alors, il est nécessaire de marquer les contacts de ce verset avec *Gen.*, IV, 14-15; comme Caïn, les impies sont maintenus en vie, non par grâce, mais pour être des signes vivants de la malédiction divine; ils sont errants et vagabonds, comme des chiens (cf. le refrain); la leçon du syriaque *wahănîdêmô* « (dans ta puissance, chasse-les) et fais-les errer » accentue encore les rapports avec l'histoire de Caïn, dont s'inspire le psalmiste.

Pour *Ps.*, LX, 6, Kraus adopte les interprétations classiques, mais qui ne semblent pas s'imposer. On peut en effet garder le verbe au parfait et relier étroitement le v. 6 au v. 5 :

Tu en fis voir de dures à ton peuple,
tu nous fis boire un vin de vertige,
tu donnas à tes fidèles un signal,
pour tituber en fuyant devant l'arc.

Le psalmiste reprend ici le thème jérémien de la coupe de la colère et y joint le thème de la bannière, attesté plusieurs fois dans le livre d'*Isaïe*. C'est pour exprimer sous deux images le même paradoxe. Yahvé donna aux siens, lors de la catastrophe de 586, un vin qui les étourdit au lieu de les réconforter; il déploya devant eux une bannière, non comme signe de ralliement, mais comme signe de fuite et de débandade (cf. *Is.* X, 18; *Zach.*, IX, 16); le psalmiste joue sur les mots *nâsas* et *nês*. Le *Ps.* LX se situe bien, d'après les vv. 3-5, après l'exil; ajoutons qu'il offre des contacts caractéristiques avec *Zach.*, IX, 3, 10, 13, 16, et *Is.*, XI, 12-14, ce qui nous reporte aussi après l'exil; l'insistance mise sur la conquête d'Édom fait penser au V^{e} siècle (*Is.*, XXXIV; *Abdias; Mal.*, I, 2-5), date à laquelle les tribus arabes venant du sud envahirent le plateau édomite; le psalmiste peut faire allusion à cette intrusion arabe en Édom.

Kraus a raison de maintenir l'unité du *Ps.* LXI; au sujet de la prière pour le roi (7-8), il cite des parallèles mésopotamiens. Je propose de situer ce psaume durant le règne de Sédécias. Un lévite déporté comme Ézéchiel prie Dieu de le ramener au Temple (v. 3) et de le réintégrer dans ses fonctions sacrées (v. 6); il use du vocabulaire technique sacerdotal (v. 8; cf. *Ez.*, VIII, 1; *Zach.*, III, 8); il exploite la doctrine deutéronomique du « nom » divin et parle la langue des sages de la fin de la monarchie (cf. *Prov.*, XVIII, 10; XX, 28). Si la finale du *Ps.* LXIII n'a pas été retouchée, le roi dont elle parle pourrait bien être un des derniers rois de Juda (Kraus). Peut-on préciser? Le parfait « je t'ai contemplé » (v. 3) a normalement un sens passé; le lévite serait donc en exil, comme l'auteur du *Ps.* LXI; c'est de là qu'il cherche Dieu, au milieu de ses persécuteurs babyloniens (vv. 10-11). Le roi en question serait alors Sédécias (ou Joiakîn?). Mais une relecture davidique a pu entraîner une retouche de la finale (cf. *RB.*, 1956, p. 508).

Le *Ps.* LXVIII qui pose tant de questions est commenté assez rapidement. Kraus ne pense pas que les archaïsmes et les parallèles ugaritiques qu'on y relève doivent entraîner pour le psaume une date très ancienne; il critique la théorie d'Albright (cf. *RB.*, 1956, pp. 129 ss.) qui « atomise » le psaume, et reconnaît que les vv. 31 ss. nous reportent après l'exil. Après Mowinckel, il fait une grande place aux traditions cultuelles du Thabor, place sans doute exagérée; l'existence même du cantique de Débora suffit à expliquer les réminiscences du psalmiste; c'était un poème classique que tout le monde connaissait. Les vv. 12-15 ne sont pas aussi désespérés qu'on le dit (cf. *supra*, pp. 358-368). Au v. 27, aucune correction ne s'impose, car on peut donner à *maqôr* « source » le sens figuré origine, principe » (cf. *Eccli.*, x, 13). Je traduis : « En chœurs ils bénissaient (vocaliser le parfait) Dieu : c'est Yahvé depuis l'origine d'Israël. »

Quelques errata. — P. 270, ligne 3, lire : Couroyer. — P. 438, ligne 7 à partir du bas, lire : 10 (non 11). — Pour le *Ps.* VI, 8 (cf. *RB.*, 1959, p. 111), je propose : « L'insolence est chez tous mes oppresseurs », en vocalisant *'ătēqâh* (abstrait féminin); E. Zolli (*Rev. St. Orient.*, XXV, 1950, p. 99) proposait déjà « mon œil est *insolent* ».

R. TOURNAY, O. P.

Eikon im Neuen Testament, par Friedrich-Wilhelm ELTESTER (*Beihefte z. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 23). In-8° de XVI-166 pp. Berlin, A. Töpelmann, 1958. — Prix : DM 28.

Dans une thèse présentée devant la Faculté de Théologie de l'Université de Marburg/Lahn, F. W. Eltester s'est attaché à éclaircir la notion de *eikôn* dans le Nouveau Testament. Son travail est mené de façon très classique. Dans une première partie, rapide, il analyse les divers sens du mot dans le grec classique, la LXX et le N. T. Puis il retrace le développement de la notion d'image dans la pensée grecque (de Platon à Plotin, en passant par Philon, Plutarque et les écrits Hermétiques), et dans le Judaïsme (textes centrés surtout sur *Gen.*, I, 27). Enfin il confronte les textes du N. T., presque tous pauliniens ou deutéro-pauliniens, avec les résultats acquis, pour en déterminer le *Sitz im Leben*. La deuxième partie occupe environ les deux tiers de l'ouvrage (plus de 100 pp.) et l'on y traite presque exclusivement de la pensée grecque (3 ou 4 pages seulement pour le

Judaïsme); en voici les conclusions générales. D'un point de vue cosmologique, la théorie platonicienne des idées a exercé une profonde influence sur la notion philosophique d'image. Pour Platon, le soleil est l'image de l'idée du Bien et donc du Dieu suprême (cf. Plutarque, écrits Hermétiques). Mais surtout, le monde sensible est l'image du Dieu intelligible, Dieu ayant établi le monde en se prenant pour modèle. Ce dernier thème va trouver de nombreux échos dans la réflexion ultérieure. Dans les écrits Hermétiques, le monde est à l'image de Dieu. Mais comme l'homme est également à l'image du monde, le monde prend le nom de « Grand-Homme » ou de « Homme cosmique ». L'Homme cosmique est à l'image de Dieu. On retrouve des spéculations analogues chez Philon; il est possible également que le thème gnostique de l'*Urmensch* en dérive. Dans certaines couches des écrits Hermétiques, on trouve l'*Aion* comme intermédiaire entre Dieu et le monde; ce n'est plus alors le *Cosmos* qui est à l'image de Dieu, mais l'*Aion*, le *Cosmos* étant par ailleurs à l'image de l'*Aion*. Dans le livre de la Sagesse, l'auteur applique au thème de la *Sophia* (bien connu du Judaïsme) les spéculations philosophiques sur la notion d'image. Contre Käsemann toutefois, Eltester voit là une transposition, non du thème du « *Cosmos* image de Dieu », mais du thème du « soleil image de Dieu », hérité du platonisme par l'intermédiaire de la philosophie ambiante. Mentionnons enfin les spéculations de Philon sur le *Logos*, image de Dieu, appelé ailleurs aussi « fils de Dieu », et pratiquement identique à « l'Homme cosmique » des écrits Hermétiques. Mais Philon combine cette notion avec celle de *Sophia* qu'il puise dans le livre de la Sagesse. Du point de vue anthropologique, deux lignes de pensée se laissent aisément percevoir. D'une part, l'homme est appelé directement « image de Dieu »; ce thème, explicite en *Gen.*, I, 27, est repris dans le Judaïsme palestinien comme dans le Judaïsme hellénistique. D'autre part, l'homme est souvent conçu comme une image indirecte de Dieu : il est alors, soit image du *Cosmos* (Philon, écrits Hermétiques), soit image du *Logos* (Philon), soit image d'Adam, celui-ci ayant seul gardé après la chute la particularité d'être image directe de Dieu (cf. certaines conceptions du Judaïsme rabbinique, en dépendance du mythe de l'*Urmensch*). Enfin, dans les écrits Hermétiques et Gnostiques, l'homme ne possède plus l'image divine, mais il est appelé à la retrouver un jour lorsque, après la mort, son âme, délivrée de la matière qui l'emprisonnait, retrouvera la liberté et la véritable image divine. Il parviendra alors à la pleine « connaissance » de Dieu.

Eltester est maintenant à pied d'œuvre pour étudier les textes pauliniens sur l'*eikôn* (troisième partie). Ses analyses le mènent à conclure que Paul dépend presque exclusivement (sauf peut-être pour *I Cor.*, XI, 7) des spéculations hellénistiques plus ou moins directement dérivées de Platon. Ces conclusions me semblent contestables, parce que E. n'envisage pratiquement que l'hellénisme comme source possible de la pensée paulinienne. Je voudrais souligner, par deux des exemples les plus caractéristiques, le vice de méthode qui me semble affecter l'ensemble de ce travail. En *II Cor.*, IV, 4, Paul dit que le dieu de ce monde a aveuglé la pensée des incrédules « afin qu'ils ne voient pas resplendir l'Évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu ». Deux versets plus loin, il précise que Dieu fait resplendir dans nos cœurs « la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ ». Eltester commente très justement en faisant remarquer que la gloire du Christ n'est autre que la gloire de Dieu qui se reflète sur son visage. Le Christ est image de Dieu en tant qu'il permet la connaissance de Dieu, en reflétant sa gloire, en tant qu'il est manifestation et représentation de Dieu. Dieu se

rend visible dans le Christ, qui est son image. Quel est l'arrière-fond de ces conceptions? Pour Eltester, aucun doute n'est possible : ce sont les spéculations du Judaïsme hellénistique sur la *Sophia*. La Sagesse n'est-elle pas, comme ici, un être céleste, image de Dieu parce que émanation de la gloire divine, apportant aux hommes la connaissance de Dieu, intermédiaire nécessaire dans l'œuvre créatrice (cf. *I Cor.*, VIII, 6)? Malgré certaines divergences de détail, Paul dépendrait entièrement de ces spéculations sur la *Sophia* (pp. 133-136). A vrai dire, il parle ici du Christ ressuscité, et non du Christ préexistant; mais E. écarte l'objection en faisant remarquer que « préexistence et postexistence se correspondent » (p. 134).

C'est aller un peu vite en besogne! Il est inconcevable qu'Eltester n'ait pas même songé à replacer *II Cor.*, IV, 4, 6 dans le contexte Ancien Testament qui commande tout le développement paulinien. Paul établit manifestement une opposition antithétique entre Moïse, qui reflétait jadis de façon transitoire la gloire de Dieu sur son visage, gloire que les Israélites n'osaient pas regarder (*II Cor.*, III, 7, 13; cf. *Ex.*, XXXIV, 30-35), et le Christ, qui reflète maintenant de façon permanente la gloire de Dieu sur son visage de ressuscité, gloire que les fidèles peuvent regarder pour atteindre à la connaissance de Dieu (IV, 4, 6). Nul ne peut voir Dieu en cette vie sans mourir (*Ex.*, XXXIII, 20); mais Dieu se laisse percevoir d'une certaine façon dans sa gloire, qui est « la Majesté (= Sainteté) salvifique et (ou) funeste du Dieu Jahvé qui se manifeste, en tant qu'elle est reconnue par les hommes dans ses prodiges naturels ou surnaturels » (KLEIN, *Der Begriff Kebod Jahweh*, p. 299). La trame sur laquelle se tisse la pensée de Paul n'est pas constituée par les spéculations du judaïsme hellénistique sur la *Sophia*, « émanation de la gloire divine et apportant aux hommes la connaissance de Dieu », mais par la plus pure tradition juive sur le *Kebod Jahweh*, exprimée spécialement en *Ex.*, XXXIII-XXXIV : le Christ ressuscité, glorifié, reflète sur son visage (mieux que jadis Moïse), la gloire divine dans laquelle les fidèles peuvent « voir » un reflet de la Majesté divine, et atteindre par là d'une certaine façon à la connaissance de Dieu. C'est sur cet arrière-fond que Paul glisse, comme par parenthèses, la mention que le Christ est « image de Dieu ». Rien ne permet de penser qu'il reprend ici *Sag.*, VII, 26. Avec G. Kittel (article *eikôn* dans le *Theologisches Wörterbuch z. N. T.*), je pense que Paul se réfère plutôt à *Gen.*, I, 27 et qu'il songe au Christ, nouvel Adam créé « à l'image de Dieu »; la parenté des thèmes entre *II Cor.*, III, 18 (si proche par ailleurs de IV, 4, 6) et *I Cor.*, XV, 49 permet de le conjecturer avec assez de vraisemblance.

En *Col.*, III, 10, il est prescrit au chrétien de revêtir l'homme nouveau, « qui se renouvelle en vue d'une connaissance, à l'image de son Créateur ». L'auteur de l'épître donnant ici la « connaissance » de Dieu comme but du renouvellement intérieur, on pouvait prévoir qu'Eltester ferait appel aux écrits gnostiques pour rendre compte de l'élaboration de sa pensée. Voici comment il procède. Il note d'abord les analogies de pensée entre *Col.* et les écrits gnostiques. D'une part, la perspective est eschatologique : l'homme ne possède pas par nature l'image divine; il doit l'acquérir en participant aux réalités eschatologiques. D'autre part, les deux thèmes de « image » et de « connaissance » sont étroitement liés : c'est seulement lorsqu'il possède l'image divine que l'homme peut parvenir à la connaissance de Dieu. Ces analogies ne sont pas fortuites, ajoute E. : elles s'expliquent par une dépendance de *Col.* par rapport aux « erreurs » gnostiques répandues alors à Colosses, comme le prouve l'utilisation d'autres thèmes gnostiques en *Col.* : celui de l'*Urmensch* ou celui du Corps du Christ. Que vaut ce raisonnement? En fait, Eltester le reconnaît, la pensée de *Col.* se différencie de celle des écrits gnos-

tiques sur des points essentiels. L'auteur de *Col.* ignore le thème gnostique de l'âme préexistante, qui doit « retrouver » l'image divine en se dégageant de la matière; il aurait donc rejeté le dualisme gnostique, avec son pessimisme à l'égard de la matière. Par ailleurs, il traite le thème du chrétien « image de Dieu » dans une perspective essentiellement éthique, inconnue des spéculations gnostiques et que Eltester attribue à une influence purement juive. Que reste-t-il alors des points de contact avec la Gnose, et les développements de *Col.* ne pourraient-ils s'expliquer en fonction de thèmes courants dans le christianisme primitif, qui n'ont rien à voir avec les spéculations gnostiques? On vient de le noter, *Col.*, III, 10 propose le thème du renouvellement du fidèle à l'image de son Créateur dans une perspective essentiellement éthique, inconnue de la Gnose. Or il était courant dans le christianisme primitif de proposer comme idéal au chrétien de ressembler à Dieu (*Mt.*, V, 48; *Lc.*, VI, 26; *I Jo.*, III, 3; *I Petr.*, I, 15). Ce principe de l'imitation divine n'est pas gnostique, mais s'appuie sur *Lév.*, XIX, 2, explicitement cité en *I Petr.*, I, 16 et présupposé par le contexte de *Mt.*, V, 48. Je crois que *Col.*, III, 10 dépend aussi fondamentalement de ce thème. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer les développements parallèles de *Col.*, III, 5-11; *Eph.*, IV, 17-V, 2 et *I Petr.*, I, 14-17. Dans ces trois textes, il s'agit de renoncer au genre de vie antérieur au baptême, hérité du paganisme, afin de vivre maintenant comme des « saints ». Par ailleurs, la formule de *I Petr.*, I, 14-15 : « Comme des enfants obéissants... à l'exemple (*kata*) du Saint qui vous a appelés, vivez vous aussi toujours comme des saints », trouve son équivalent en *Eph.*, V, 1 : « Soyez les imitateurs de Dieu comme des enfants bien-aimés. » Ce texte à son tour donne la juste perspective de *Eph.*, IV, 24 : « Revêtez l'homme nouveau, celui qui a été créé selon *(kata)* Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité. » La sainteté exigée du chrétien est à l'imitation de la sainteté divine. C'est exactement la perspective de *Col.*, III, 10. Dans ce dernier texte toutefois, plus nettement qu'en *Eph.*, IV, 24, l'allusion à l'œuvre créatrice est explicite : il faut se renouveler « à l'image *(kat'eikona)* du Créateur ». La référence à *Gen.*, I, 27 est certaine. Paul combine le thème précédent avec celui de la « nouvelle création », qui tient lieu pour lui de thème de la « nouvelle naissance » obtenue par le baptême. Ce thème de la « nouvelle création » ne provient pas de la Gnose. E. Sjöberg a montré qu'il était fort répandu dans le judaïsme palestinien et a admis aussi (à la suite de Kuhn) qu'il était connu des gens de Qumrân. Par le baptême donc, le chrétien retrouve l'image divine perdue par la faute d'Adam; il s'opère en lui une « nouvelle création » qui lui permet de vivre dans la sainteté, à l'imitation du Dieu saint. Il n'y a rien ici de spécifiquement gnostique.

Mais la « connaissance » donnée comme but du renouvellement du chrétien n'est-elle pas spécifique de la Gnose? Eltester le croit, en expliquant *Col.*, III, 10 par *Col.*, II, 2, où il est question de la « connaissance du mystère de Dieu, le Christ ». Il eût été mieux avisé de faire appel à *Col.*, I, 9, dans lequel Paul exhorte ses lecteurs à grandir en vue de la connaissance *(eis epignôsin)* de la volonté de Dieu. Qu'on relise surtout *Rom.*, XII, 2 : « Ne vous conformez pas à ce monde-ci, mais transformez-vous par le renouvellement de votre esprit afin de pouvoir juger quelle est la volonté de Dieu... » L'ignorance du vrai Dieu entraîne la déchéance morale (cf. *Eph.*, IV, 17; *I Petr.*, I, 14); seule la connaissance de la volonté divine permet de vivre dans la sainteté, à l'imitation de Dieu. Tout ceci reste dans la plus pure tradition du prophétisme de l'A. T., et nul n'oserait prétendre qu'Isaïe ou Jérémie aient été influencés par la « Gnose » parce qu'ils annon-

çaent la « connaissance de Dieu » comme idéal de vie des temps messianiques (*Is.*, XI, 9) et de la nouvelle Alliance (*Jér.*, XXXI, 34).

Malgré un souci louable d'érudition, je pense donc que le travail de Eltester reste superficiel et très unilatéral. Il souffre d'une erreur de méthode, malheureusement trop répandue dans certaines écoles exégétiques : pour comprendre la pensée de saint Paul, avant de dépouiller toute la littérature hellénistique, de Platon à Plotin en passant par les écrits Hermétiques ou Gnostiques, il serait peut-être opportun de feuilleter son Ancien Testament, comme aussi les autres écrits du Nouveau Testament.

Jérusalem. M.-E. BOISMARD, O. P.

Maccabaeorum liber II *copiis usus quas reliquit* Werner KAPPLER edidit Robert HANHART (*Septuaginta*, vol. IX, *Maccabaeorum libri I-IV*, fasc. II). In-8° de 116 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1959. — Prix : DM 14,50; en souscr. 12,30.

Le fascicule contenant *II Mac.*, dans l'édition des Septante de Göttingen, paraît plus de vingt ans après celui consacré à *I Mac.* (1936). Tous deux sont l'œuvre de Werner Kappler, mais le second est hélas! posthume, et c'est Robert Hanhart qui l'édite. Kappler avait établi le texte, qui a été rarement retouché par Hanhart, et rassemblé la plupart des matériaux destinés à l'apparat critique. Mais c'est Hanhart qui l'a rédigé, et il est même le principal responsable de la partie consacrée aux versions. Il a tenu largement compte de la version arménienne, dont Kappler n'avait pas connu l'importance, et pour le grec il a utilisé de nouveaux minuscules (ses nos 370, 771 et 347). Enfin on lui doit l'introduction, qui s'inspire de celle de *I Maccabées* ainsi que de la dissertation doctorale de Kappler, *De memoria alterius libri Maccabaeorum*, Göttingen, 1929.

Voici d'abord un aperçu de l'introduction (pp. 7-46). Les témoins de *II Mac.* sont en gros les mêmes que ceux de *I Mac.*, mais des trois onciaux grecs, le Sinaiticus, l'Alexandrinus et le Venetus, le premier fait défaut, cette partie du meilleur témoin étant perdue. La trentaine de minuscules grecs collationnés se répartissent ainsi. D'abord une série de mss *mixtes*, reflétant diverses traditions textuelles : 106, très proche de A et parfois meilleur; 58, 347 et 771, qui ont des affinités avec V; 55, en partie indépendant, etc. Une première recension du texte à la base des onciaux, d'ailleurs difficile à caractériser, est représentée par le groupe *q*, lequel a lui-même influencé V. Déjà plus éloigné du texte primitif est le texte établi par Lucien, vers 300. Comme ailleurs, la recension lucianique vise ici à une phrase plus claire, à un style plus coulant, avec une tendance à l'atticisme. Ces interventions du prêtre d'Antioche sont d'autant plus apparentes qu'elles affectent un original grec (p. 23). Les mss revisés par Lucien étaient bons et contenaient, plus d'une fois le texte primitif, non conservé par les autres mss grecs. L'accord de Lucien avec le latin et l'arménien (voir plus bas) permet de distinguer ces leçons prélucianiques des innovations du recenseur. Son travail nous est conservé d'une façon relativement pure par cinq minuscules (sigle *L*), tandis que quatre autres représentent une revision du texte ancien à l'aide de celui de Lucien (sigle *l*; $L + l = L'$). Ajoutons qu'une influence lucianique a été constatée dans les mss *mixtes*, en particulier 311, et même dans l'oncial V, sans compter les versions qui traduisent ou utilisent des mss lucianiques.

Les versions prises en considération sont au nombre de quatre : latin, arménien, syriaque et copte. Cette dernière est représentée par un fragment trop court (v, 27-vi, 21) pour être significatif. La version syriaque est la *peshitta*, établie sur le texte lucianique, qu'elle ne fait guère que confirmer. Très importante est la version arménienne, car, en accord avec la latine, elle traduit souvent un archétype grec aujourd'hui perdu, comme l'avait montré dom Hugh Bévenot (1). Les citations de saint Cyprien permettent de dater la version latine des environs de l'an 200 : elle nous est conservée par la *vetus latina*, avec cinq mss plus importants (La^{LXBMP}) et par la vulgate (La^{V}), dont les mss les plus anciens (l'Amiatinus, le Cavensis, etc.) sont du VIII^e^ s. Elle n'est pas l'œuvre de saint Jérôme, peu intéressé par ces livres qu'il considérait comme apocryphes. On sait que c'est dom Donatien De Bruyne qui a valorisé *les anciennes traductions latines des Machabées* (Maredsous, 1932). Le Lugdunensis (La^{L}), du IX^e^ s., et le ms. de Ximénès, La^{X} (Madrid, même époque), constituent une traduction très littérale d'un texte grec souvent meilleur que celui des mss grecs connus, mais les omissions y sont nombreuses. Pour La^{BM} (Bologne et Milan, XI-XII^e^ s.), leurs variantes supposent une revision de la vieille latine sur un grec différent, parfois inconnu lui aussi de nos témoins grecs, parfois en accord avec Lucien. La^{P} et la vulgate sont également des revisions qui utilisent le texte lucianique, mais le premier (Milan, IX-X^e^ s., édité d'abord par Peyron, en 1824) est plus proche de La^{BM}, tandis que la vulgate (auteur et date inconnus) dépend à la fois du type La^{LX} et du type La^{BM}. Nous avons dit que le latin s'accorde souvent avec l'arménien pour soutenir une leçon lucianique : le fait que ces deux traductions et cette revision sont indépendantes les unes des autres nous ramène à un archétype du second siècle au moins, éventuellement meilleur que celui des autres témoins grecs. Lucien les connaît d'ailleurs tous deux, comme le prouvent les nombreux doublets dont il alourdit son texte, et qu'on retrouve parfois dans le Venetus. Mais ce dernier, malgré sa date tardive (VIII^e^ s.), est souvent en accord avec l'ancien texte reflété par La Arm, même indépendamment de *L'*.

Les témoins indirects du texte sont peu nombreux. On sait que Josèphe, aux livres XII et XIII de ses *Antiquités judaïques*, suit *I Mac.*, mais ignore *II Mac.* Les Pères se sont intéressés aux livres des Maccabées soit parce qu'ils leur offraient le récit de la passion d'Éléazar et des sept frères *(II Mac.*, VI-VII*)*, soit parce qu'ils confirmaient les prédictions de *Dan.*, XI. Ainsi saint Cyprien († 258) cite douze versets de *II Mac.*, VI-IX *(Testimonia* et *ad Fortunatum)*, qui reflètent la vieille traduction latine (cf. De Bruyne, *op. laud.*, p. L s.), et Hippolyte († 235) appuie pour *II Mac.*, IX, 9 la leçon τῶν ὀφθαλμῶν qui n'est donnée que par 347, avec le latin et l'arménien *(De Antichristo*, 49*)*. Théodoret († 458), dans son commentaire sur Daniel, utilise le texte lucianique, ce qui a permis de mieux discerner ce dernier dans les manuscrits grecs (p. 18 s.). Citons encore les lectionnaires qui nous donnent la *passion* des martyrs maccabéens d'après le texte de *II Mac.* (et non ceux qui adaptent *IV Mac.*) : malgré leurs nombreuses variantes, ils appuient le latin et figurent souvent dans l'apparat critique des ch. VI et VII.

En conclusion (p. 37 s.), Hanhart estime que « ce sont les deux onciaux A et V qui nous transmettent le mieux la forme primitive du texte » et que les versions latine et arménienne viennent souvent le confirmer. « Dans un petit nombre

(1) *The Armenian Text of Maccabees*, *JPOS.*, XIV, 1934, pp. 268-283.

de cas, ajoute-t-il, elles en constituent très probablement l'unique témoin ». Mais pour les nombreuses autres variantes latines et arméniennes inconnues du reste des témoins ou enregistrées par l'un ou l'autre à titre de doublets, Hanhart pense qu'on ne « saurait en tirer de conclusion sûre » (p. 37). Même réserve pour la majorité des cas où La est rejoint par *L'* (p. 28). Ces positions conservatrices sont en partie celles de Kappler (voir son *introduction* p. 34 s.), qui n'avait pas cru devoir entièrement modifier les vues exposées dans sa dissertation doctorale, une fois connues celles de dom De Bruyne, qui avait découvert dans la vetus latina, en particulier dans le Lugdunensis, notre meilleur témoin du texte primitif de *II Mac.* (1). Le dépouillement de la version arménienne dû à Hanhart semble donner raison à dom De Bruyne, et d'une façon générale, on accorde aujourd'hui un intérêt renouvelé à la vieille latine des deutérocanoniques (2).

Il est aussi un oncial grec auquel les éditeurs de *II Mac.* n'accordent pas tout le crédit voulu : c'est le Venetus, qui pour *I Mac.* est plus proche de S que de A, et peut donc, dans une certaine mesure, remédier pour *II Mac.* à la perte de S, qui eût été le meilleur de nos témoins. Or S reflète en partie un texte analogue à celui qu'a traduit la vieille latine. Lors donc que V est en accord avec La, il faut de bonnes raisons pour préférer à son témoignage celui de A et de sa famille. Nous illustrerons par des exemples ce point important, mis en relief par dom De Bruyne (Introduction, début) et confirmé par la collation de 347 et 771 du mont Athos (IX-X^{e} s.). Faite par Hanhart sur photos communiquées par l'abbé M. Richard, elle a fourni une dizaine de leçons pour 771 qu'on ne retrouve qu'en V, et autant pour 347, qui ne conserve pourtant qu'un quart de *II Mac.*; par ailleurs le ms. *mixte* 58 en a donné plus de 20 (p. 37).

Mais dans l'ensemble, le texte éclectique qu'on nous propose représente une bonne approximation de l'original grec et la richesse de l'apparat critique permet au besoin de se faire une opinion personnelle. Pour gagner de la place, on ne donne en général que les mss qui attestent les variantes, ceux qui sont en faveur du lemme devant être déduits à l'aide de la liste générale. Mais on ne saurait conclure « e silentio » ni pour les mss *mixtes*, ni pour tel ou tel ms. de *q* ou de *L'*; pour La Syr, un cercle pointé indique les cas où Hanhart y a pourvu (3). Il n'a pas eu le loisir de le faire pour l'arménien, qui, vu son importance, mériterait d'être allégué systématiquement. La diversité de La n'est pas non plus mise suffisamment à profit, et parfois le latin est omis là où il est important. L'édition dom De Bruyne y supplée pour ceux qui la possèdent, mais La représentant un texte grec en partie perdu devait prendre la même place que les témoins grecs. Les lemmes fractionnent forcément la phrase du texte et il est donc laborieux de reconstituer celle d'un ms. donné, même lorsque les éditeurs nous fournissent les éléments nécessaires. Toutes nos remarques ne peuvent évidemment être retenues par eux, puisqu'on leur demandait de faire un texte éclectique et un apparat de dimensions raisonnables. Mais on peut se demander si la méthode adoptée par De Bruyne, à savoir la publication en colonnes parallèles d'une série

(1) Sur les échanges de vue entre De Bruyne et Kappler, cf. *De memoria alterius libri Macc.*, p. 5, note 3, et l'article consacré en partie à cette dissertation par De Bruyne, *RB.*, 1930, pp. 503-519; voir aussi la préface des *Anciennes traductions latines des Machabées* et le début de l'introduction.

(2) *RB.*, 1930, p. 518 et 1956, p. 60.

(3) P. 43, cf. p. 43s de l'*introduction* à *I Mac.*, de Kappler.

de mss typiques, n'éviterait pas une partie de ces inconvénients. Une première colonne aurait avantage, dans ce cas, à reproduire le texte primitif restitué.

Quoi qu'il en soit, voici une série de cas particuliers où nous hésitons à suivre les éditeurs et nous nous rallions, sauf avis contraire, au texte retenu par le P. Abel, qui n'a pas eu l'avantage de voir paraître le présent fascicule. On aura d'ailleurs intérêt à se reporter à l'introduction aux *livres des Maccabées* (Paris, 1949), où il présente de façon personnelle un tableau d'ensemble de la question. Son apparat critique est souvent déficient, mais la leçon adoptée par lui peut maintenant être jugée en meilleure connaissance de cause.

Prélucianismes : *L'* + La. **II, 27** : διὰ τὴν... εὐχρηστίαν, *pour rendre service*, *L'* 58 La (sauf vulgate) donne un meilleur sens que διὰ τὴν... εὐχαριστίαν, *pour la reconnaissance* (?), A V *q* et vulgate (propter multorum gratiam). — **V, 2** : λόχους, *loches* (unités militaires), *L'* (la plupart), La (sauf $^{V\,P}$), préférable à la leçon banale des autres témoins : λόγχας, *lances*, surtout si on y conserve l'accusatif. — **VII, 23** : ἀποδώσει, *il rendra*, *L'* 55 106 La^{-x}, *Augustin*, *Lucifer de Cagliari*. Le futur est plus en situation que le présent ἀποδίδωσι, A V *q* etc., La^{x}. — **VII, 34** : τοὺς δούλους αὐτοῦ, *ses serviteurs*, *L'* 58 347 La Sy Arm, *Lucifer*, est nettement préférable au curieux τοὺς οὐρανίους παῖδας, *les serviteurs célestes* des onciaux, de divers minuscules, et naturellement d'Origène. De même, nous préférons en **XII, 35** Τουβιηνῶν, *des Toubiens*, à τῶν τοῦ Βακήνορος, *de ceux de Bakénor* (n. pr. bien insolite!); en **XII, 39** : ἦλθον ἐπὶ τὸν Ιούδαν, *on vint trouver Juda*, à ἦλθον οἱ περὶ τὸν Ιούδαν, *vinrent ceux qui étaient avec Juda*. Notons, dans les cas qui précèdent, l'appui fourni par 58 ou 347, mss qui ont partiellement le même texte de base que V.

Voici maintenant des prélucianismes où V lui-même apporte son appui à La. **III, 9** : *par le grand prêtre et par la ville* : V 55 *L'* La Sy Arm; *par le grand prêtre de la ville* : A *q* min. divers, où le complément est inutile, Jérusalem venant d'être nommée. — **III, 28** : avec V *L'* La Sy, nous omettons τοῖς ὅπλοις, *par les* armes, attesté par *q* et div. min.; A : τοῖς χόλοις; 46, 52 :τοῖς ὄχλοις; 55 : τοῖς ὅλοις. Pourtant, ces variantes plus ou moins heureuses reflètent peut-être un original mal compris, que V et La auront sauté, comme plus d'une fois. — **V, 27** : *dans le désert*, attesté par V *L'* 55 58 La Sy Arm, *Lucifer*, ne doit pas être omis avec A *q* et div. min. — **VIII, 6** : la fin du verset se présente sous des formes diverses et reste difficile à restituer. L'origine des bouleversements semble venir de πτωμάτων. Mal compris (πτῶμα veut dire « chute » et au sens dérivé « revers » et aussi « cadavre »), il a été remplacé par πολεμίων, *ennemis*, A *q* min. div. La^{P}; les deux leçons ont été recueillies par V et avec des surcharges par Lucien, Sy et Arm. Seul La^{-P} a la leçon courte (1), dont le grec sous-jacent est οὐκ ὀλίγων δὲ πτωμάτων ἐποιεῖτο πλήθη (De Bruyne, Abel), expression maniérée qui explique les légères variantes qu'offrent La^{-P}. — **IX, 12** : ἰσόθεα φρονεῖν, *s'égaler en pensée à la divinité*, V div. min. dont 58 et 347, La, cf. Sy Arm, *Hippolyte*, *Cyprien*; ὑπερήφανα φρονεῖν, *avoir des pensées orgueilleuses*, A *q*; les deux combinés par Lucien : ἰσόθεα φρονεῖν ὑπερηφάνως. On ne voit pas pourquoi Kappler et Hanhart écartent ἰσόθεα, si conforme au comportement d'Épiphane et si fortement attesté. On pourrait également avancer de bonnes raisons en faveur de la leçon *L'* V La pour **X, 30** : οἱ καὶ (et non οἱ δύο καὶ); **XII, 4** : κατά et non μετά (La n'est pas cité par les éditeurs : or La^{LXV} ont *secundum*, et La^{P} : *juxta*). En d'autres cas

(1) Le fait que V porte πτωμάτων τῶν πολεμίων n'apparaît pas dans l'apparat des éditeurs.

les raisons pour et contre nous laissent indécis : **VII, 7** οὐ ὡς de V *L'* 55 58 La^{LXVM} *(quasi)*, La^{P} *(tanquam)* est omis par Kappler-Hanhart, avec A *q* etc., tandis qu'il est retenu par Abel. Mais n'est-ce pas une addition ancienne pour expliciter la nuance intentionnelle du participe futur ἥξων?

Accord du latin avec V, mais sans l'appui de Lucien. **XI, 21** : Διὸς κορινθίου du grec et de La^{B} *(Iovis Corinthii)*, accepté par Kappler-Hanhart, peut difficilement représenter le nom d'un mois. Les autres latins ont des formes qui se ramènent à *Dioscorus*. Il existait en Crète un mois appelé *Dioskouros*, sans doute en l'honneur des Dioscures, et ce mois précédait l'équinoxe du printemps, tout comme le mois macédonien de *Xantique* (= *Adar*) de **XI, 8**. Or là encore La^{LXBMP} ont *Dioscoridis* ou des formes semblables (la vulgate a *xandici*, comme le grec), tandis que V et 771 offrent les deux noms : Ξανθικοῦ... Διοσκορίδου. Ce doublet maladroit nous semble décisif en faveur de la leçon du latin, et d'un point de vue historique, on a pu invoquer un cas analogue : la lettre adressée par Épiphane à son méridarque de Samarie est datée du mois d'*Hécatombéon* (juillet athénien) alors qu'on attendrait le nom macédonien correspondant, *Lôos (Antiquités jud.*, XIII, 264*)* (1). — **XIV, 43** : ἀσμένως, *allégrement*, La^{BM} *libenti animo* (et La^{LV}, si *audenter* est une correction de *gaudenter*); γενναίως, *courageusement*, les mss grecs et L^{P}; les deux : V. Mais γενναίως fait double emploi avec ἀνδρωδῶς qui suit, et par ailleurs on s'explique aisément qu'il ait remplacé ἀσμένως : cette allégresse aura paru quelque peu macabre aux copistes. — Mais en **XIV, 3** nous hésitons à suivre le Père Abel et Kappler-Hanhart qui retiennent la leçon ἀμιξίας *révolte*, A V *q* min. div., La^{BM} *tumultus*. Lucien, appuyé par 58, les meilleurs latins (La^{LX} *permixtionis*, La^{V} *commixtionis*) et le syriaque, a ἐπιμιξίας, *mélange*, *syncrétisme*, qui convient au contexte immédiat (μεμολυσμένος) et général. D'ailleurs La^{BM} ont *tumultus et persecutionis*, où le premier terme de ce doublet représente plutôt ἐπιμιξίας que ἀμιξίας, cf La^{P} : *permixtionis et persecutionis*. Ajoutons que le sens de « révolte » pour ἀμιξία, *pureté*, *rupture de relations*, nous semble quelque peu forcé.

Voici quelques cas où la leçon adoptée par les éditeurs est mieux attestée par la tradition manuscrite que celle retenue par le Père Abel, mais où la critique interne paraît donner raison à ce dernier. On se reportera à l'apparat pour les attestations. **II, 1 s.** : μεταγομένους, *déportés*, sens bien meilleur que μεταγενομένους, *qui viennent après*. — **IV, 21** : τὰ πρωτοκλίσια, *première séance*, plutôt que τὰ πρωτοκλήσια, *proclamation*, qui n'est pas attesté par ailleurs. — **VII, 27** : καὶ προφοφορήσασαν, probablement une glose. — **X, 10** : γενόμενον après υἱὸν n'a guère de sens; γενόμενα est meilleur, mais la syntaxe de la phrase reste difficile. — **XII, 25** : le κατά sous-jacent au latin est presque indispensable à la phrase grecque.

Hanhart est particulièrement réticent face aux conjectures. Il les signale généralement en note et, lorsqu'il les juge dignes de figurer dans le texte, il les encadre de croix (par ex. ⁜ἄρτι⁜ en VII, 30). En **I, 11**, παρατασσομένῳ (Abel) aurait mérité une mention dans l'apparat critique, car ce singulier est soutenu par le texte de La et le pluriel des autres témoins est peu satisfaisant pour le sens. — **VI, 2** : ⁜ἐνετύγχανον, *demandaient* : les éditeurs ne signalent pas non plus cette heureuse correction de Niese pour ἐτύγχανον, *étaient*, lequel donne un sens

(1) On aura toujours profit à lire l'article *Dioscorios* de Dittenberger, *PW.* V, 1905, c. 1085 s.

pour le moins inattendu (voir Abel, p. 361). — En **VI, 8** les éditeurs retiennent la leçon πτολεμαίου qui se recommande de A V, et relèguent dans l'apparat le pluriel Πτολεμαίων de Lucien. Certes le singulier donne un sens satisfaisant s'il s'agit du stratège Ptolémée, IV, 45 et VIII, 8, alors que l'expression « les Ptolémées », pour désigner Philométor, son frère Physcon et leur sœur Cléopâtre, serait bizarre sous la plume de Jason ou de l'épitomiste, et elle ne figure en La^{LX} que comme doublet du singulier *Ptolemei*. Mais l'attestation du pluriel par presque tous les latins et par Arm nous invite à y voir, avec De Bruyne (p. XIX), un prélucianisme. Ce pluriel, compris des *Ptolémées*, aura paru bizarre, d'où la correction : « de Ptolémée ». Le texte primitif devait porter Πτολεμαέων (ou Πτολεμαιεων, monnaies), *des gens de Ptolémaïs*, comme l'avait déjà compris Calmet (cf. Abel, p. 363), et cette conjecture, si conforme à l'attitude des habitants de Ptolémaïs contre les Juifs, aurait dû être signalée explicitement dans l'apparat critique, sinon recueillie dans le texte. D'ailleurs, on a noté dans l'apparat la traduction, au reste erronée, du syriaque, lequel porte *ptwlm'ys*, Ptolémaïs, et a donc lu ou compris Πτολεμαέων (1).

On sait que le latin et l'arménien sont particulièrement précieux pour leur fidélité dans la transmission des noms propres, et les éditeurs ont naturellement adopté des lectures comme *Balgea* (III, 4), *Ménesthée* (IV, 4), *Argarizin* (V, 23 et VI, 2). Le cas du Απολλώνιον-Θρασαίου de **III, 5** est analogue, bien que la lecture Θαρσέα, *originaire de Tarse*, proposée par Hort et largement acceptée depuis, reste une conjecture. Mais la leçon de V, Θαρσέου, et de La^{-P}, *Tharseae*, *Tharsei*, *Tarse*, en est matériellement si proche que Θαρσέα aurait dû passer de l'apparat au texte. L'identité de notre Apollonios avec celui de IV, 4 est assurée par leur titre commun de stratège de Cœlésyrie et Phénicie. Or le second est fils de Ménesthée (les éditeurs acceptent le texte de La) et le premier ne saurait donc l'être de Thraséas ou Tharséas. La suggestion Θρασαιον *(audacieux?)* de l'apparat n'est pas à retenir. — **XI, 34** : « Quintus Memmius, Titus Manius. » Malgré son excellente attestation, ce texte est impossible : deux prénoms, Titus et Manius, ne sauraient désigner un personnage. Hanhart note dans l'apparat le Ερνιος ajouté par V 311 à Μάνιος, mais non la brillante conjecture de Niese, Μάνιος Σέργιος (corruption par haplographie du ς et confusion du γ avec ν), qui rappelle que ce personnage a été envoyé en 164 en Asie, en particulier pour surveiller Épiphane (2). Le prénom *Titus* de notre texte reste alors en l'air. Or une partie du latin porte *Titus Manilius* au lieu de *Titus Manius*, ce que l'apparat omet de signaler. La ressemblance de *Manius* et de *Manilius* n'aurait-elle pas entraîné la suppression du prénom ou du nom? On est tenté de restituer : « Quintus Memmius, Titus Manlius et Manius Sergius. » Niese signale que Titus Manlius Torquatus fut envoyé en Égypte après son consulat, qui se terminait à la mi-mars 164. C'est un peu tard pour la date de notre document, mais celle-ci est suspecte.

Les éditeurs se proposaient de nous donner une approximation du texte pri-

(1) Par contre nous pensons que les éditeurs ont eu raison de ne pas faire état de la restitution πεπώκασι pour le πεπτώκασι de VII, 36 (acceptée par Abel, cf. p. 380). L'expression « boire à la vie » est en effet plus moderne que biblique. Nous proposons de restituer ὑπέρ, pour, devant « une vie éternelle » (La^{BMP}), et de changer ὑπό en ὑπέρ *(sont tombés pour l'alliance de Dieu)*. Le premier ὑπέρ sera tombé par haplographie. Si la restitution paraît trop lourde, on songera à un synonyme de ὑπέρ dans le premier cas.

(2) *Kritik der beiden Makkabäerb*, p. 72 s.

mitif, et non simplement l'archétype de la tradition manuscrite. Ce propos était légitime, et même nécessaire, puisque avec *II Maccabées* nous n'avons pas affaire à une traduction de l'hébreu, mais à un original grec. Les remarques qui précèdent révèlent cependant leur tendance à ne pas dépasser la critique purement textuelle, et même à donner une préférence aux témoins grecs aux dépens du latin et de l'arménien. Or l'arbitrage entre A V *q* et *L'* La Arm, dont l'opposition est d'ailleurs atténuée par le caractère mixte ou indépendant de V et de certains minuscules, cet arbitrage doit se faire à l'aide de critères littéraires ou historiques, et dans les cas nettement désespérés, ce sont eux qui autorisent et légitiment les conjectures. Mais il ne s'agit là que d'une tendance et l'on pourrait multiplier les cas où Kappler et Hanhart ont fait sa juste part à la critique interne. L'abondance des variantes offertes, la clarté de leur présentation, les listes suggestives de l'introduction, l'agrément enfin de la typographie méritent aux auteurs toute la reconnaissance des exégètes et des historiens.

Jérusalem. J. Starcky.

BULLETIN

Généralités. — En 1907, le Professeur Jakob Ecker publiait, à l'usage du Diocèse de Trèves, une *Bible scolaire catholique* appelée à connaître une remarquable diffusion : 10 millions d'exemplaires en cinquante ans! Traduite en dix langues différentes, elle se répandit en Europe et jusque dans les pays de Mission. Son succès tient au fait qu'elle donne le texte biblique sous une forme scolaire qui reste proche de l'original, et selon des divisions commodes et significatives. Pour son cinquantième anniversaire, les Éditeurs viennent de publier une *Festschrift* destinée à mieux la faire connaître (1). Après un exposé de F. X. Arnold sur les problèmes de la catéchèse biblique dans la première moitié du XX^e^ siècle, la plus grosse partie du volume est consacrée à retracer l'histoire et les développements de la Bible scolaire d'Ecker, par A. Knauber. Deux chapitres enfin donnent les caractéristiques de la nouvelle édition, profondément remaniée, tant en ce qui concerne l'Ancien Testament (H. Junker et H. Gross) que le Nouveau (Fr. Mussner). D'une façon générale, on s'est efforcé de moins paraphraser le texte sacré, mais de s'en tenir le plus possible au texte lui-même, c'est-à-dire à la Parole de Dieu. Pour l'A. T., on a mis davantage en relief l'histoire du salut de l'humanité, en insistant sur les préparations du Royaume de Dieu eschatologique, telles surtout qu'elles ont été annoncées dans les livres prophétiques. Pour le N. T., on a renoncé au schème chronologique de trois années de ministère public (hérité de saint Jean), pour revenir au schème synoptique, en évitant par ailleurs de vouloir établir un synchronisme forcé entre les récits johanniques et ceux des Synoptiques. Par là, on a voulu retrouver l'action dramatique telle qu'elle apparaît spécialement dans l'évangile de Marc. Par ailleurs, les titres des sections ont été remaniés de façon à mieux annoncer la « pointe » sotériologique des discours ou des récits. Les améliorations ainsi obtenues sont incontestables, comme on peut s'en rendre compte en comparant quelques pages des éditions successives, données en exemple. L'illustration est entièrement nouvelle : aux pâles dessins de style fin XIX^e^ siècle ont succédé des reproductions en couleurs d'œuvres d'inspiration byzantine. Souhaitons longue vie encore à cette Bible scolaire rajeunie et améliorée.

(M.-E. B.]

Ancien Testament. — Livres prophétiques. — Reprenant quelques articles sur le livre d'*Isaïe* publiés dans des revues, S. H. Blank nous donne ensemble (2), dans un

(1) 50 *Jahre katholische Schulbibel*, 1907-1957. *Eine Schrift zum* 50 *jährigen Jubiläum der Eckerbibel und zu ihrer Neuausgabe.* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1958.

(2) S. H. Blank, *Prophetic Faith in Isaiah.* In-8° de XII-242 pp. New York, Harper et Brothers, 1957. — Prix : 3,75 dol.

ouvrage facile à lire et dégagé de tout appareil technique (excepté 18 pages de notes, à la fin), ses opinions sur les diverses parties du recueil. Il appartient à l'école libérale de J. Morgenstern et de M. Buttenwieser. Ses conclusions de critique littéraire sont hardies. A l'Isaïe de l'histoire s'est superposé l'Isaïe de la légende, celui qui est mis en scène aux chapitres XXXVI-XXXIX. L'Isaïe de l'histoire n'a prononcé aucun oracle messianique; on ne peut lui rapporter au chap. VII que les vv. 3ª-4, 13, 17-21, 23-25. Le nom de l'Emmanuel exprimerait la foi populaire, la fausse confiance du roi et du peuple. Par ailleurs, il ne faut pas s'étonner que les prédictions des prophètes ne se réalisent pas toujours; ils ne sont pas pour cela de mauvais prophètes. La plus grande partie du livre concerne les sections post-exiliques d'*Isaïe*. Le Serviteur de Yahvé doit être identifié avec Israël, en tant que le peuple élu devient instrument de salut pour les autres peuples; c'est là sa fonction idéale. Après O. Eissfeldt et beaucoup d'autres (cf. *RB.*, 1952, p. 504), Blank remarque que la figure du Serviteur reproduit maint trait de la figure de Jérémie; il propose une dizaine de corrections textuelles pour le quatrième chant, si difficile à traduire et à interpréter. Comme les idées messianiques ne sont exprimées selon lui qu'après l'exil, il rejette à la fin de l'ouvrage l'étude des chapitres IX et XI, avant l'analyse de XXIV-XXVII. Il y aurait là ample matière à discussion, mais depuis longtemps ces idées avancées circulent dans les commentaires d'*Isaïe*. L'exégèse critique tend heureusement de plus en plus à éviter les dissections de ce genre et à maintenir des prophéties messianiques durant l'époque royale.

[R. TOURNAY]

La première édition du commentaire de *Jérémie*, publiée en 1947 par W. Rudolph, avait été très favorablement accueillie (cf. par exemple les recensions en langue française de J. van der Ploeg, *Bi Or.*, VII, 1950, p. 117, et de H. Michaud, *JA.*, 238, 1950, p. 364). La deuxième édition qui vient de paraître (1) tient compte des travaux les plus récents, comme en témoigne la bibliographie. La chronologie proposée utilise les renseignements fournis par la chronique néo-babylonienne éditée par Wiseman. Les conclusions littéraires demeurent inchangées, mais le nombre des corrections a diminué. Citons ainsi *Jer.*, XXXI, 22, dont la fin n'est plus corrigée. Cependant l'interprétation de plus en plus répandue (cf. *RB.*, 1951, p. 465; A. FEUILLET, *Le Cantique des cantiques*, p. 106, passage cité par Rudolph) qui voit ici une allusion à la symbolique nuptiale, n'est pas retenue; elle paraît cependant s'imposer, car il s'agit d'un fait nouveau produit par Dieu lui-même *dans le pays*, et non d'un fait concernant la caravane des exilés, avant leur arrivée dans le pays. Il ne peut donc s'agir d'une protection assurée par les femmes aux hommes durant le retour, comme le suggère la traduction adoptée à la suite de Rosenmüller, Gesenius, etc. : « La femme entoure l'homme de sa protection. » Il aurait été aussi intéressant de rappeler les points de contacts entre ce passage et le *Cantique* (cf. par exemple *Cant.*, VII, 1).

[R. T.]

Les commentaires d'*Abdias* et de *Jonas* que nous présente G. Ch. Aalders (2) témoignent d'une vaste érudition et d'une riche documentation. A ces deux livres,

(1) W. RUDOLPH, *Jeremia*, 2e éd. (Handbuch zum A.T., 12). In-8° de XXVI-309 pp. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1958. — Prix : br. DM 22,50; rel. toile DM 26.

(2) G. CH. AALDERS, *Obadja en Jona* (Commentaar op het Oude Testament). In-8° de 120 pp. Kampen, J. H. Kok, 1958. — Prix : rel. 6,90 flor.

composés durant le v^e siècle avant J.-C., l'exégète applique la même méthode d'interprétation ultra-conservatrice et traditionaliste. A la bibliographie déjà étendue sur *Abdias*, il pourra joindre la longue étude d'Uku Masing (Tartu, 1937). Malgré sa brièveté, la prophétie d'*Abdias* offre un grand intérêt historique et religieux. Aalders maintient son unité; et cette opinion se justifie par l'analogie de structure avec *Is.*, LXIII et la petite apocalypse, *Is.*, XXXIV-XXXV; dans ces trois écrits « anti-édomites », Édom représente le *goy* par excellence, une sorte d'anti-Israël, le faux frère. Sa conquête par les tribus arabes vers le milieu du v^e siècle inaugure la destruction des nations païennes, ennemies de Yahvé et de son peuple, et l'avènement du jour de Yahvé. Au v. 7, la traduction « filet » pour *mâzôr* peut, me semble-t-il, s'appuyer sur *Prov.*, I, 17, où il s'agit d'oiseaux; précisément, il était question du « nid » d'Édom au v. 4; l'image se poursuit au v. 7 : « t'assaillant (cf. *Ps.*, XXXV, 1; LVI, 2-3), ils placent un filet sous toi ». Ne peut-on aussi éclairer le difficile v. 20 en retenant la suggestion de N. Slouschz, citée par Aalders? Séfarad représenterait Hespérides en Cyrénaïque; les judéens exilés là-bas reviendront par le sud occuper les villes du Négeb. A la suite de J. Gray (*ZAW.*, 1953, p. 53), on peut conjecturer d'après la LXX la leçon *t^eḥillâh* au début du v. 20 : « Les premiers déportés (littér. « la déportation du début ») des enfants d'Israël (après la chute de Samarie en 721) occuperont Canaan jusqu'à Sarepta. »

L'exégèse du livre de *Jonas* paraîtra à beaucoup assez décevante. Aalders rejette l'explication allégorique et aussi la thèse d'une fiction didactique (Feuillet) pour essayer de maintenir le maximum d'historicité. Cette position l'amène, bien entendu, à répéter les arguments habituels qui ne convaincront pas les exégètes soucieux du genre littéraire. Il est difficile de ne pas reconnaître, à de multiples indices, que *Jonas* représente un des premiers spécimens du genre midrashique, genre aux attaches lointaines et aux multiples variantes, si adapté à la mentalité sémitique de tous les temps.

[R. T.]

Livres sapientiaux. — Dans un même volume, A. Bruno présente une analyse strophique des *Proverbes*, de l'*Ecclésiaste*, des *Lamentations*, d'*Esther* et de *Daniel* (y compris les parties araméennes) (1). Une certaine symétrie apparente est obtenue dans le décompte des accents grâce à divers procédés. Mais il faut noter que seule la troisième lamentation obéirait à un schéma unique avec des strophes de quinze accents; les quatre autres comprendraient des strophes de 9, 10, 12, 13, 14 et 15 accents. Une telle variété n'est pas précisément le signe d'une structure poétique stable et concertée. Celle-ci se dégage au contraire avec force si, renonçant à vouloir totaliser les accents, l'on s'en tient à l'analyse classique depuis K. Budde qui le premier discerna dans ces poèmes le type du vers élégiaque. Autre indice éloquent, A. Bruno ne doit pas consacrer moins d'une quinzaine de pages à discuter le texte de *Daniel* et à le répartir tant bien que mal en des séries plus ou moins symétriques. Il est inutile de souligner à quel point il est paradoxal de ranger *Esther* et *Daniel* dans la série des livres poétiques. Les diffi-

(1) A. BRUNO, *Sprüche. Prediger. Klagelieder. Esther. Daniel.* Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. In-8° de 240 pp. Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1958. — Prix : 22 cour. suéd.

cultés rencontrées par l'intrépide rythmicien suédois sont par elles-mêmes assez éloquentes.

[R. T.]

Grâce à sa vaste érudition et à sa connaissance approfondie de la littérature didactique de l'Orient ancien, H. Gese a pu faire ressortir l'*originalité de la pensée des sages d'Israël*, par rapport à celle de leurs collègues égyptiens et mésopotamiens (1). Dans son exposé de la sagesse égyptienne, il montre que la doctrine des scribes égyptiens est dominée par la notion de Maat, à la fois vérité, droit et ordre cosmique. Après avoir passé en revue les instructions d'Amenemhet, de Merikaré et d'Amenemopé, il en rapproche les sentences des *Proverbes;* les analogies sont évidentes, mais les divergences apparaissent aussi, en raison de l'action personnelle de Yahvé qui fait grâce à qui il veut et rétribue comme il l'entend; il n'y a pas en Israël de liaison irrévocable et fatale dans la succession des événements, Yahvé demeurant entièrement libre par rapport à l'ordre cosmique existant qui dépend de lui comme créateur de toutes choses (cf. *Prov.*, XVI, 33; XXI, 30). C'est vers la Mésopotamie que nous oriente la plainte de *Job;* on en rapproche ordinairement le poème babylonien *ludlul bēl nemēqi*, « je veux célébrer le Seigneur de la sagesse » (fragmentaire), une version archaïque du juste souffrant (cf. *RB.*, 1952, pp. 239-250), et le Job sumérien (cf. *RB.*, 1955, p. 148). Toutes ces plaintes se ressemblent en ce qu'elles supposent, chez l'homme qui souffre et gémit, la confiance envers un dieu. Mais, comme le montrent les proverbes sumériens (cf. la collection publiée par E. I. Gordon, *JCS.*, XII, 1958, pp. 1-21; 43-75), l'homme ne peut échapper aux liens nécessaires et au déterminisme qui régissent la marche de l'univers et de la vie humaine. Là encore, le livre de *Job* suppose que cet ordre métaphysique est dépassé par l'action de Yahvé; juste, fidèle et pitoyable, Dieu peut renverser le cours des choses et rendre heureux celui qui souffre. Malgré la brièveté de ces considérations, il semble que l'essentiel ait été dit et que les deux groupes d'écrits, ceux d'Israël et ceux des peuples avoisinants, soient ainsi bien distingués par leur mentalité de base. La doctrine morale du yahvisme a profondément modifié l'idée que les sages se faisaient du gouvernement de l'univers et de la destinée humaine; si bien que sous des formulations parfois très proches se dissimule une pensée tout à fait différente.

[R. T.]

Nouveau Testament. — *Généralités.* — La *traduction allemande du Nouveau Testament*, mise au point voici trente ans par Jakob Schäfer, a connu un succès mérité (250.000 exemplaires). Elle vient d'être rééditée, après révision complète, par Nikolaus Adler (2). Le texte grec de base est toujours celui de l'édition de Vogels (éd. de 1949). Le Réviseur s'est efforcé de rendre la traduction plus littérale, plus fidèle à l'original. Dans ce but, les additions explicatives les plus considérables ont été rejetées en appendice; les autres ont été laissées dans le

(1) H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob.* In-8° de VI-90 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958. — Prix : br. DM 9.

(2) *Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus*, übersetzt und erklärt von Jakob Schäfer, vollständig neu bearbeitet von Nikolaus Adler. In-12 de XXXII-985 pp. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1958.

texte, mais placées entre parenthèses et imprimées en italiques. De la sorte, il est plus facile de se rendre compte de ce qui appartient en propre au texte biblique. Les notes critiques et explicatives, situées en appendice, ont été profondément remaniées, compte tenu des progrès de la critique moderne. Souhaitons à cette nouvelle édition, rajeunie, le succès mérité par ses devancières.

[M.-E. Boismard.]

En 1934, Mgr Louis Soubigou avait publié un volume intitulé : « L'enseignement de saint Paul dans les épîtres de l'année liturgique ». C'était un guide homilétique pour les épîtres de chaque dimanche de l'année. Le succès de ce petit livre, épuisé depuis longtemps, a incité son auteur à le reprendre en le remaniant profondément, compte tenu des progrès de l'exégèse biblique et du renouveau liturgique. Il s'agit toujours de *prêcher et méditer les épîtres de l'Année Liturgique* (1). Mais les perspectives psychologiques sont moins abondantes, afin de laisser plus de place à la compréhension du texte lui-même, replacé dans l'ensemble de l'enseignement du N. T. Autre innovation : au lieu d'indications schématiques, l'Auteur a préféré donner un texte continu, afin de mieux faire apparaître le lien des idées. Mgr Soubigou enseigne l'Écriture Sainte depuis de longues années. Son petit livre, sans aucun apparat d'érudition, dénote une profonde connaissance du Nouveau Testament, jointe à une piété authentique qui en permet une lecture « spirituelle ». Il servira, non seulement aux Prêtres qui ont le souci chaque dimanche de mieux faire connaître à leurs fidèles la Parole de Dieu, mais aussi aux Laïcs désireux de mieux entrer dans les perspectives bibliques de leur Messe hebdomadaire.

[M.-E. B.]

Nous avons présenté en son temps (*RB.*, LX, 1953, p. 137) *l'Introduction au N. T.* de G. Lindeskog, A. Fridrichsen, H. Riesenfeld (2). Elle vient de reparaître, et les changements qui y ont été apportés ne font qu'en accroître la qualité. Le livre n'a que quinze pages de plus qu'à la première édition, mais la typographie est plus serrée, les additions et corrections sont réparties d'un bout à l'autre, dans le texte ou les bibliographies. L'introduction aux différents livres du N. T., de G. Lindeskog, a tenu compte des principaux travaux parus depuis 1950, sans pourtant adopter des positions tout à fait nouvelles. La question synoptique est toujours considérée comme insoluble d'une façon démonstrative (p. 56). Les dates des synoptiques ont été remontées d'une dizaine d'années, soit : *Mt.* entre 70 et 80; *Mc.* entre 60 et 70; *Lc.* et *Act.* après 70. Sur *Jo.* le ton de l'exposé est plus positif que jadis. L'esquisse d'A. Fridrichsen sur l'histoire du Canon a été reprise, après la mort de son auteur, par K. Stendalh. Il s'agit là d'une refonte, avec quelques chapitres nouveaux (pp. 235-291). Le problème est bien posé dès le début : le fait même du Canon suppose une certaine autorité de l'Église sur l'Écriture et fait entrer celle-ci dans un ensemble plus ample où l'on rencontre inévitablement la tradition. N'était-il pas possible d'indiquer plus fermement à quel point se

(1) Mgr Louis Soubigou, *Prêchons et méditons les épîtres de l'Année Liturgique*. In-8° de 300 pp. Paris, P. Lethielleux, 1958. — Prix : 1.200 fr.

(2) *Inledning till Nya Testamentet*, par G. Lindeskog, A. Fridrichsen, H. Riesenfeld. 2e éd., avec le concours de K. Stendahl. In-8° de 398 pp. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. — Prix : 27 cour. suéd.

rejoignent dans l'apostolicité les trois critères signalés : origine, contenu, usage? cela bien avant toute « théorie » et, plus encore, avant toute liste fixée. H. Riesenfeld a apporté peu de changements à son histoire du texte (pp. 295-398). Le plus notable répond à un vœu exprimé lors de la première édition : les trois pages finales sur la critique textuelle sont devenues un fort bon chapitre sur les variantes et les principes de critique, avec trois exemples traités brièvement. Bref, un très solide ouvrage d'enseignement, qui sera utile aux étudiants scandinaves (1).

[L.-M. Dewailly]

Le Dr L. J. Philippidis, professeur à l'Université d'Athènes, a conçu son *Histoire de l'Époque du Nouveau Testament* d'une façon vraiment très ample, ainsi que l'indique le sous-titre : *du point de vue de l'histoire universelle et de l'histoire des religions* (2). Une Première Partie étudie les trois grandes civilisations contemporaines du N. T. : grecque, romaine, juive. Et pour chacune l'enquête remonte très haut. La civilisation hellénique est décrite, non seulement sous l'aspect politique de l'empire réalisé par Alexandre, mais encore sous ses divers aspects culturels : linguistique (la *Koinè*), philosophique (panorama de la philosophie grecque, de Thalès aux Écoles post-socratiques), religieux (mystères, culte des souverains, syncrétisme gréco-oriental), social (esclavage). Pour caractériser la civilisation romaine, toutes sortes de choses sont passées en revue : non seulement l'organisation politique et juridique, mais les monnaies, poids et mesures, les voyages par terre et par mer, la prospérité économique, la vie sociale, familiale et quotidienne, jusqu'aux détails du mobilier, du vêtement, de la nourriture, etc. La peine de la crucifixion, dans ses origines orientales, puis chez les Romains, est l'objet d'une section spéciale et considérable (pp. 284-374). Vient ensuite la civilisation juive. D'abord un aperçu de l'histoire politique allant de l'Exil à Ponce Pilate (722 av. J.-C. — 41 ap. J.-C.). Puis une esquisse de la vie juive sous tous ses aspects : tradition locale et influence de l'hellénisme, langue, vie quotidienne, attitude à l'égard des païens, Sectes, hiérarchie du Temple, Sanhédrin, Diaspora, Littérature palestinienne et hellénistique, culte du Temple, organisation des Synagogues, piété formelle et légaliste, théologie et angélologie, l'homme et sa destinée, éthique, messianisme et eschatologie. Une dernière section étudie en détail le Procès de Jésus (pp. 504-586). — Après avoir replacé le Christianisme primitif dans les cadres de l'histoire universelle, le Professeur Philippidis se préoccupe dans une Deuxième Partie de le situer dans l'histoire des religions. Deux présupposés de la doctrine chrétienne sont l'objet de son enquête : le monothéisme et l'attente d'un Homme-Dieu Rédempteur. Il étudie le monothéisme, d'abord en Israël, puis dans les polythéismes : vaste tour d'horizon qui nous mène des Pygmées aux Slaves en passant par l'Amérique avant Colomb, la Chine, les autres peuples asiatiques, le Japon, les Égyptiens, les Assyro-babyloniens et autres sémites, les Hindous, Iraniens, Hittites, Grecs, Romains, Germains, Celtes et Lettoniens; par-

(1) On ne nous en voudra pas d'observer l'absence des *Études Bibliques* (sauf les quatre Évangiles du P. Lagrange) et de la *Bible de Jérusalem* aux pp. 213-216. Quelques coquilles seulement : P. 173, ligne 1, lire 13, 25; P. 248, bas : découvertes, désert; P. 249, l. 11 : Huvudkällor; p. 257, § 7 : förstadium.

(2) Léonidas J. Philippidis, *History of the Era of the New Testament, from Point of View of Universal History and of the History of Religions.* (En grec). In-4° de xxvii-1053 pp. plus un fascicule de 20 pp. donnant la Table des matières en anglais. Athènes, chez l'auteur : 39, Agathoupoleos St., 1958. — Prix : 550 drachmes ou 18 1/2 dollars.

tout il retrouve les traces d'un ancien monothéisme donné dans la révélation primitive. Retournant alors en Chine, à Babylone, dans l'Inde, l'Iran, la Grèce, Rome, la Celtique, il y relève aussi des manifestations d'une nostalgie universelle qui attend la venue d'un Homme-Dieu. Après avoir vu cette attente précisée en Israël par le messianisme, il montre comment Jésus-Christ est la réalisation historique et seule authentique de cette aspiration séculaire. Dans cette perspective il explique les noms de Jésus, Christ, Emmanuel, Fils de l'Homme; puis il décrit l'universalisme de la rédemption chrétienne, qui se concrétise dans la mission des apôtres à travers le monde. — De ces sommets nous redescendons dans une Troisième Partie vers les *realia* du Nouveau Testament, à savoir son cadre topographique et son langage. D'abord la géographie (physique et politique de la Palestine au début de notre ère; puis un catalogue alphabétique des toponymes non palestiniens du N. T. Dans la section qui suit, sur le N. T. comme monument littéraire, le grec de l'époque hellénistique reçoit naturellement la part du lion. Après quelques notations extrêmement sommaires sur les sémitismes ou les latinismes, la langue *Koinè* est rapidement expliquée dans ses origines, puis caractérisée dans le N. T. par des listes lexicographiques (mots composés, hapax, expressions nouvelles, termes rares, jeux de mots, figures de style, etc.) et par des observations plus générales : comparaisons tirées de la vie quotidienne, arétalogie, épistolographie, influence de la littérature classique sur saint Luc et saint Paul, morceaux de genre historique, de prédication missionnaire, passages liturgiques. Puis, quelque peu inattendue, une section sur les miracles. Enfin l'Épilogue, une Bibliographie sommaire (l'essentiel étant réparti dans les Notes), des Planches qui illustrent le supplice de la crucifixion et l'horaire de la Passion, et quatre Index : des sujets traités, des termes étrangers, des noms propres grecs, des noms propres modernes.

Même en plus de mille pages d'un grand format il était impossible de traiter à fond tant de choses. Bien des sujets n'ont pu être qu'effleurés; sur d'autres, il est vrai, comme par exemple la crucifixion, on trouvera une accumulation utile de matériaux. La littérature consultée est considérable, mais reste fatalement incomplète. Ainsi que la problématique qu'elle comporte, elle pourrait être plus à jour. Onze pages parlent des Esséniens sans faire allusion aux trouvailles de Qumrân, omission que ne compense pas suffisamment le paragraphe des *Addenda et Corrigenda* (p. 1052) qui renvoie aux travaux des professeurs Chastoupi et Vellas. Dans son traitement du texte biblique, l'auteur procède avec le profond respect d'un croyant; mais un peu plus de critique n'aurait pas nui à sa recherche, par exemple dans la reconstitution du Procès de Jésus. Au total, superficialité, déséquilibre des parties, et parfois un certain désordre étaient inévitables dans une entreprise aussi encyclopédique. Plutôt que d'en tenir rigueur à l'auteur, on doit reconnaître l'énorme travail qu'il a fourni. C'est là sans doute le fruit de son enseignement. Assurément cette valeureuse compilation pourra être utile aux lecteurs qu'il a voulu atteindre.

[P. Benoit]

Évangiles. — Le professeur R. Bultmann vient de publier une troisième édition de son *Histoire de la tradition synoptique* (1). Le texte de la deuxième édition

(1) Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 3. durchgesehene Auflage mit Ergänzungsheft. In-8° de 8*-408 pp., plus un fascicu e comp émentaire de 51 pp.

(1931) a été reproduit par procédé anastatique (après correction des fautes d'impression), mais un *Fasciculè complémentaire* lui a été adjoint, qui tient compte des nombreux travaux parus sur la question durant les vingt-sept années d'intervalle. Il procède par mode de corrections et surtout d'additions imprimées à la suite selon l'ordre du texte, avec renvoi aux pages, lignes et notes du volume principal. Cette mise au point bibliographique, à laquelle a collaboré le professeur Ph. Vielhauer, est précieuse : d'abord par l'information très riche qu'elle apporte sur une vaste littérature, où les travaux étrangers et les travaux catholiques n'ont pas été négligés; ensuite parce qu'elle est accompagnée d'appréciations concises mais précises où le professeur Bultmann définit par ses réactions sa propre attitude. On remarquera particulièrement ses prises de position à l'égard de la recherche parallèle de M. Dibelius, dont la « Formgeschichte des Evangeliums » a paru en deuxième édition en 1933, deux ans après la deuxième édition du présent ouvrage. Ces cinquante pages de compléments contiennent donc une masse de renseignements et de jugements dont il sera indispensable de tenir compte dans l'utilisation de ce travail devenu classique. La typographie serrée est élégante et parfaitement claire (1).

[P. B.]

L'Évangile de Matthieu a-t-il été écrit par un Juif converti pour des Juifs ou des Judéo-chrétiens? Le Dr P. Nepper-Christensen ne le croit pas prouvé et s'en explique dans une thèse de doctorat présentée à l'Université d'Aarhus (2). Bien que la majorité des savants européens le pensent (ch. I), et qu'une tradition patristique assigne à *Mt.* un original sémitique (ch. II), Nepper-Christensen estime que ces positions ne sont pas solides. D'abord, en ce qui concerne la langue, ni la critique interne (ch. III), ni la situation linguistique en Palestine au début de notre ère (ch. IV), n'autorisent à croire que *Mt.* a été rédigé en araméen. Quant aux tendances d'où l'on conclut qu'il vise des lecteurs d'origine juive, à savoir le souci de montrer l'accomplissement des Écritures (ch. V), la typologie qui présente Jésus et son œuvre en fonction de l'A. T. (ch. VI), l'horizon particulariste d'une mission spécialement préoccupée du salut d'Israël (ch. VII), ces tendances prétendues ne résistent pas à un examen minutieux des textes. En conclusion (ch. VIII), l'opinion si répandue de *Mt.* évangile judéo-chrétien manque de fondement.

Cette discussion audacieuse et bien informée ne manque pas d'intérêt; je doute cependant qu'elle soit probante. La position des problèmes semble être déficiente, et la méthode de l'enquête trahir une certaine myopie. D'abord le problème de la langue. N.-Ch. montre une faveur sans doute excessive à la thèse de Birkeland selon laquelle Jésus aura usé, non de l'araméen, mais d'un dialecte hébreu qui ne pouvait s'écrire. Plus grave, il ne prend pas le bon moyen de sonder le substrat sémitique possible de *Mt.* S'arrêter sur I, 21 (le sens du nom Jésus), X, 25 (la

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957 et 1958. — Prix : broché DM 19; relié toile DM 22.

(1) La première page des Compléments (p. 5) surprend par trois fautes dans les noms propres : Vincent Tayler, L. Vagany, Krister Standahl; mais cette impression fâcheuse n'est pas confirmée par le reste du fascicule. Voir cependant p. 20 C. K. Barret pour Barrett et p. 24 A. Friedrichsen pour Fridrichsen.

(2) P. Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium, ein Judenchristliches Evangelium?* (Acta Theologica Danica, vol. I). Gd in-8° de 231 pp. Université d'Aarhus (Danemark), 1958. — Prix : 25 cour. dan.

correspondance de Beelzéboul et « maître de maison »), XVI, 19 (le sens sémitique de « lier » et « délier ») est se rendre la besogne facile : il est trop clair que ces sémitismes de fond n'excluent nullement une rédaction de forme originalement grecque. Le cas de XI, 19 comparé à *Lc.*, VII, 35 (divergence de traduction) serait déjà plus significatif. Mais c'est surtout le détail anodin des tournures, du style, qu'il faudrait scruter pour percevoir une couleur sémitique venant, non de la pensée, mais d'une rédaction littéraire antécédente; indice particulièrement précieux quand *Mt.* se montre alors plus aramaïsant que son modèle *Mc.*! Nepper-Christensen soupçonne bien cette voie de la recherche (p. 92), mais il n'y entre pas. Il professe même ne pas accorder d'importance à la différence entre hébraïsmes et aramaïsmes (*ibid.*, note 102)! Aussi bien a-t-il une autre réponse à offrir, lorsqu'il lui faut bien reconnaître un sémitisme : c'est que celui-ci est le fait de la tradition qu'a reçue *Mt.*, et non de *Mt.* lui-même. Mais cet aveu est une dérobade. Bien sûr, nul ne prétend, ou au moins ne prétend plus, que notre *Mt.* actuel est tout entier la traduction d'un original sémitique auquel il serait identique. Il est bien entendu que, dans son dernier état, notre premier évangile est une œuvre écrite en grec, dont des parties importantes n'ont été écrites qu'en grec. Mais la question est de savoir si le rédacteur grec n'a pas usé de documents sémitiques écrits, et en particulier d'un document assez consistant sous-jacent aussi à *Mc.* et à *Lc.*, qui pourrait bien être alors l'ouvrage attribué traditionnellement à l'apôtre Matthieu. J'ai l'impression que l'argumentation de Nepper-Christensen laisse intacte la solution de ce problème.

La réfutation de tendances judaïsantes chez *Mt.* n'est pas plus convaincante. Ne frise-t-on pas le paradoxe quand on atténue le plus possible l'influence de l'A. T. dans des épisodes comme la Fuite en Égypte, l'Entrée des Rameaux (l'ânesse et l'ânon) ou la Mort de Juda, pour les expliquer de préférence par de bons souvenirs historiques? Refuser d'autre part la typologie de Jésus nouveau Moïse ou nouvel Israël, sous prétexte que le texte ne le dit pas clairement, n'est-ce pas oublier que ce genre littéraire procède précisément par allusions voilées et délicates? Les perspectives universalistes de l'appel des Gentils s'opposant chez *Mt.* à des perspectives particularistes d'une mission limitée à Israël, constitueraient un bon argument contre un horizon trop purement juif du premier évangile; mais Nepper-Christensen s'en prive quand il admet, à la suite de son maître J. Munck, qu'il n'y a là ni particularisme ni universalisme, mais seulement deux méthodes différentes, directe et indirecte, d'atteindre le même but, la conversion des Juifs. On ressent ainsi, tout au long des ch. V à VII, que la démonstration n'est pas efficace. De plus, elle est incomplète. Il aurait fallu, par exemple, examiner sérieusement ces passages du Sermon sur la Montagne d'intérêt spécialement juif et que *Mt.* seul a conservés, ou encore cette clause restrictive, propre à *Mt.*, concernant le divorce, et qui pourrait bien être l'écho d'une discussion rabbinique, etc. Enfin lorsque, en dépit de ses efforts, N.-Ch. doit bien reconnaître à *Mt.* un horizon juif plus prononcé qu'à *Mc.* ou *Lc.*, son dernier refuge, comme naguère dans la question de la langue, est d'innocenter *Mt.* en reportant cette tendance sur ses sources. Mais un auteur n'est-il pas responsable du choix qu'il fait de ses sources? et s'il en reproduit davantage au profit d'une certaine tendance, n'est-ce pas qu'il partage lui-même cette tendance?

D'une façon générale, la recherche est menée avec un soin méticuleux qui de soi est louable, mais qui pourrait bien aussi devenir stérilisant. S'évertuer à détruire un à un les arguments qu'on a bien voulu retenir et tels qu'on les a soi-même for-

mulés, ou déformés, risque de laisser intacte la force globale de la thèse qu'on combat. N.-Ch. a raison de rejeter les simples « impressions » (p. 99); mais il aurait tort de rechercher en ce domaine littéraire des certitudes d'ordre mathématique. Il y a des arguments isolément débiles, dont la convergence est très forte; la méthode ici mise en œuvre ne peut que fermer les yeux à un tel genre de preuve. Je ne prétends certes pas que l'origine sémitique et le caractère judéo-chrétien de *Mt.* sont des données certaines; mais je ne pense pas que N.-Ch. ait attaqué ces thèses dans leurs centres vitaux, ni donc qu'il les ait réellement atteintes. Au total, son travail est essentiellement négatif, et par là quelque peu décevant. Il a du moins le mérite d'avoir réveillé une question qu'on aurait tort de laisser dormir; elle est encore trop peu résolue pour avoir droit au repos. Et dans les limites qu'il leur a fixées, ses discussions engagent utilement une vaste bibliographie. Je lui sais particulièrement gré d'avoir tenu compte de la littérature catholique et de lui avoir reconnu son authentique liberté, privilège que lui contestent trop souvent des critiques « indépendants » et bien intentionnés qui prétendent la rappeler à son devoir au nom de la Commission Biblique.

[P. B.]

Une brochure brève mais dense de Bertil Gärtner examine deux *termes énigmatiques du N. T. : Nazôréen et Iscariote* (1). Ce sont deux études indépendantes qui ont en commun de reprendre, avec une bonne information bibliographique, des problèmes souvent débattus et d'en faire la mise au point par des options personnelles et constructives.

Ναζωραῖος semble bien vouloir dire d'abord « de Nazareth », tout comme Ναζαρηνός, mais moins naturellement que ce dernier terme. Sa forme différente, préférée entre autres par *Mt*, doit répondre à une intention particulière et se rattacher à la racine נצר. D'abord sous la forme נָצוּר qui aura donné aisément Ναζωραῖος : Jésus, et après lui les chrétiens, sont les « gardés » par Dieu au sens où *Is.*, XLII, 6 et XLIX, 6 disait cela du Serviteur et du Reste. L'usage fréquent de ces deux chapitres d'Isaïe dans le N. T., notamment dans les récits de l'Enfance, rend une telle dérivation vraisemblable. Mais l'allusion simultanée à un autre dérivé de la même racine, le נֵצֶר ou « rejeton » messianique de *Is.*, XI, 1 et LX, 21, ne saurait être rejetée, étant donné les méthodes du midrash juif dont *Mt.* est lui-même coutumier; ne suggère-t-il pas d'ailleurs une variété d'applications en parlant des prophètes au pluriel (II, 23)? Les écrits de Qumrân (1QH, surtout VIII, 6 ss.) attestent à cette époque l'exploitation messianique des thèmes de « rejeton », « plantation », etc. Même sans emprunt direct à cette secte, *Mt* aura facilement trouvé dans son milieu les éléments de cette explication théologique de l'épithète donnée à Jésus. De fait Qumrân n'est sans doute qu'un exemple de spéculations qui étaient alors à la mode. Les Νασαραῖοι de S. Épiphane pourraient en être un autre exemple. En tout cas les textes mandéens présentent ici de frappants parallèles; à travers une transposition de l'hébreu à l'araméen, ce sont de nombreux thèmes de Qumrân qu'on retrouve chez eux : non seulement ceux de rejeton et plantation, mais encore source de vie, eau vive; jardin de la vie; chemin du parfait, du juste; élus; mystère et connaissance; etc., sans parler des

(1) Bertil GÄRTNER, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot* (Horae Soederblomianae, IV). In-8° de 68 pp. Lund, Gleerup, 1957. — Prix : 5 cour. suéd.

baptêmes répétés et des repas sacrés. Gärtner voit dans tous ces rapprochements la preuve qu'on a raison de chercher le pré-mandaïsme dans la région du Jourdain. Ce mouvement dans ses origines n'est pas forcément identique à celui de Qumrân, car on lui trouve également des analogies dans le I Hénoch, qui semble représenter un mouvement distinct; mais il vient du même milieu où cousinent ces divers groupements. Le problème du mandaïsme est donc à reprendre en fonction des découvertes de Qumrân, qui l'éclairent d'une nouvelle lumière.

Des diverses étymologies proposées du nom *Iscariote*, Gärtner préfère celle de Torrey : l'araméen *sheqarya* avec aleph prosthétique = « le faux », « le trompeur », épithète donnée au traître par les premiers chrétiens. Quant aux motifs de sa trahison, ils nous échappent. Celui d'avarice, fondé seulement sur les insinuations de *Jo.* et de *Mt.*, ne paraît pas suffisant. On songe plutôt à la déception d'une certaine attente messianique, qui aura poussé Judas à abandonner Jésus, ou encore à le mettre en demeure de se déclarer. Gärtner croit même pouvoir expliquer ainsi l'insertion de l'onction à Béthanie entre le Conseil des chefs juifs et la démarche de Judas : la façon dont Jésus accepte un hommage personnel au lieu de se soucier des pauvres aura décidé Judas à faire son geste, qui déclenche à son tour l'action des sanhédrites. L'explication est ingénieuse; elle a toutefois contre elle que *Mc.* et *Mt.*, les seuls qui insèrent ici l'épisode de Béthanie, n'y font pourtant, à la différence de *Jo*, aucune allusion à Judas. Par ailleurs Gärtner a tout à fait raison d'insister sur la seule problématique qui intéressât vraiment les premiers chrétiens au sujet de Judas, à savoir la problématique théologique : ils ont cherché à comprendre le rôle du traître dans le plan de Dieu à l'aide des Écritures. Trois thèmes scripturaires principaux constituent la trame de ce « cycle de Judas » : 1) celui du commensal félon, illustré par le *Ps.* XLI et exploité en *Mc.*, XIV, 18; *Jo.*, XIII, 18; 2) celui du suppôt de Satan (*Lc* et *Jo*), représentant du peuple juif dans le rejet de Jésus, « fils de la perdition » au même titre que l'Antichrist (*Jo.*, XVII, 12 et *II Thess.*, II, 3), analogue à l' « homme de Bélial » de 1Q Testimonia; 3) celui d'Achitophel, l'ami infidèle de David dont Judas aurait imité la trahison et le suicide, avec influence particulière du *Ps.* LV.

Sous leur présentation concise, ces deux monographies de B. Gärtner sont riches d'informations critiques et d'aperçus suggestifs pour l'exégèse comme pour la théologie.

[P. B.]

Saint Paul. — Le P. A. Brunot était bien armé pour présenter *Saint Paul et son Message* dans la collection populaire « Je sais — Je crois » (1). Son ouvrage antérieur sur « Le génie littéraire de saint Paul » (cf. *RB.*, 1956, pp. 606-608) lui avait fait scruter de façon analytique la psychologie et le verbe du grand apôtre; il entreprend aujourd'hui son portrait synthétique, au fil de sa vie et de son œuvre. Et c'est avec le même enthousiasme pour son héros qu'il aime et connaît bien, la même verve et la même faconde volontiers oratoire; qu'il suffise de citer, comme un exemple entre mille : « Les mots plient et craquent sous la charge comme des sarments entraînés par des grappes trop lourdes » et les lignes suivantes (p. 30). Un premier chapitre situe l'enfance et l'éducation de Paul le citadin et le lettré,

(1) Amédée BRUNOT, s.c.j., *Saint Paul et son Message* (Coll. *Je sais — Je crois*. Sixième Partie, La Bible, Livre de Dieu, Livre des hommes, n° 70). In-12 carré de 119 pp. Paris, Arthème Fayard, 1958. — Prix : 350 fr.

en contraste avec Jésus l'humble artisan de Nazareth. Le chapitre suivant raconte et analyse l'événement essentiel qui marquera toute cette vie : la révélation près de Damas. Puis ce sont cinq chapitres qui présentent les épîtres de Paul selon l'ordre chronologique et l'évolution spirituelle qui s'y inscrit : *Thess.*, *Cor.* et *Phil.*, *Gal.* et *Rom.*, *Col.* et *Éph.*, enfin les Pastorales. Par une sorte de commentaire courant, où les paroles de l'apôtre sont abondamment citées (ordinairement selon la Bible de Jérusalem), la pensée est exposée d'une façon simple et pénétrante. Un chapitre de Conclusion dégage le principe organisateur de cette pensée : l'antithèse, tournant volontiers au paradoxe. Sans prétention ni présentation scientifique, cet opuscule suppose en réalité un riche travail d'exégèse. D'une forme agréable et entraînante, il offre à tous un guide sûr dans la connaissance et l'amour de saint Paul.

[P. B.]

Le sous-titre que M. Nello Caserta donne à son livre sur *Le Docteur des nations* est significatif : *Paul, point de rencontre entre le judaïsme et le monde romano-hellénistique* (1). C'est dire que le sujet est traité d'une façon très ample, où sont touchés bien des problèmes du christianisme primitif. Voici d'ailleurs la distribution de l'ouvrage. Après une Introduction donnant les grandes lignes de *l'évangile de Paul*, viennent douze chapitres : I. *La proie du Christ :* jeunesse et conversion. — II. *Paul et Jésus :* Paul n'a pas connu personnellement Jésus ; ce qu'il reflète de son enseignement ; sa doctrine sur la divinité du Christ. — III. *Céphas et la communauté de Jérusalem :* assemblée de Jérusalem et incident d'Antioche ; collecte ; unité profonde des églises hiérosolymitaine et hellénistiques, eschatologie et pneumatisme, sacrements et hiérarchie. — IV. *Contacts avec le monde contemporain :* judaïsme, gnosticisme, stoïcisme, religions à mystères, etc. — V. *Le Mystère de s. Paul :* universalisme de la mission chez les gentils, dépassement et résistances du judaïsme. — VI. *La Foi, la Loi, les Œuvres.* — VII. *Unité avec le Christ :* Corps mystique, Église, Plérôme, Charité, Eucharistie. — VIII. *Le tempérament de l'homme :* exubérance et mysticisme juifs, affinement hellénistique, charité chrétienne, résistance physique et énergie, bonté et tendresse, fierté et courage. — IX. *L'art de s. Paul :* attitude devant la nature, l'art et la sagesse, diatribe stoïcienne et dialectique rabbinique, puissance polémique, etc. — X. *Le message social :* esclavage, travail, communauté des biens, propriété, riches et pauvres, la famille et la femme. — XI. *Paul et Rome :* universalité et juridisme de Rome, rencontre de Paul et du christianisme avec la romanité, nature et limites de l'État. — XII. *La Parousie et la fin du temps :* consommation des temps et second avènement du Christ, proximité de la Parousie, eschatologie paulinienne, Antichrist et Obstacle, le salut d'Israël dans le plan de la rédemption. — Le plan, on le voit, est original : il reflète la recherche personnelle d'un esprit curieux des origines chrétiennes. Un style ample et abondant, volontiers éloquent, soutient l'intérêt de cette enquête, à la fois vaste et bien fouillée. L'auteur est un avocat distingué, versé dans la politique, et dirigeant d'action catholique. Apologète et polémiste, il mène sa discussion avec beaucoup de sérieux scientifique et de courtoisie chrétienne. Pour un homme qui n'est pas tout à fait du métier, sa documentation est remarquablement étendue

(1) Nello Caserta, *Il Dottore delle Genti. Paolo, punto di incontro tra il giudaismo ed il mondo romano-ellenistico*. In-8° de 371 pp., 8 planches d'illustrations artistiques. Roma, Edizioni Ita, 1958. — Prix : 1 500 lires.

et sans limitation de langue ou de confession. On pourrait certes y signaler des lacunes ou relever que les opinions combattues sont parfois un peu démodées. Les noms propres et les titres d'ouvrages sont souvent maltraités (1) et il y a des inadvertances (2). Plus grave, un certain manque de critique se laisse observer : l'assemblée de Jérusalem est reçue telle quelle; *Mt.*, v, 17 ss. est d'une authenticité « hors de discussion » (p. 182); *II Petr.*, III, 15-16 est invoqué pour montrer que Pierre n'a pas gardé rancune à Paul de l'algarade d'Antioche; les Pastorales sont mises sur le même plan que les autres épîtres pauliniennes. D'une façon générale d'ailleurs les diverses lettres de l'Apôtre sont invoquées pêle-mêle, sans tenir compte de leur succession chronologique et de l'évolution de pensée qu'elles peuvent représenter. Il est vrai que pour l'auteur il n'y a pas de telle évolution chez s. Paul, dont la doctrine, comme celle des évangiles, est « monolithique » (p. 40)! Cette thèse, chère au P. Allo, ne convainc cependant pas tout le monde; en ce qui concerne, par exemple, l'eschatologie, il est permis de constater chez l'apôtre un notable changement d'attitude, dont la méconnaissance nuit ici aux pages sur la proximité de la Parousie (pp. 345-351). Mais ces critiques ne sauraient étouffer la très sincère admiration que l'on éprouve devant cette belle réalisation d'un non-spécialiste. L'ouvrage est plus qu'honorable; il est riche de solides réflexions et contient d'excellents aperçus. Il offre au grand public qu'il vise une synthèse bien informée, méditée, vécue, où la géniale stature de Paul se dresse avec puissance.

[P. B.]

C'est pour des étudiants en théologie que le P. S. Zedda, s. j., professeur d'exégèse du N. T. à Chieri, a composé sa *Première Lecture de saint Paul* (3). Il les introduit par une brève présentation des Actes des Apôtres, suivie d'une analyse de leurs douze premiers chapitres (ch. I), puis par un résumé de la vie de s. Paul (ch. II). L'activité littéraire de l'Apôtre est caractérisée dans le ch. III, d'abord par un examen des critères externes et internes d'authenticité pour les différentes épîtres, ensuite par quelques réflexions sur la langue et le style. Après quoi on passe à l'exégèse, qui est l'essentiel de cet ouvrage. Dans le premier volume sont traitées les épîtres de la captivité (dans l'ordre : *Éph.*, *Col.*, *Phil.*, *Phm.*) ; le deuxième volume contient *I* et *II Thess.*, *I Cor.*, *Gal.* et *Rom.* ; à un troisième volume sont réservées *II Cor.*, les *Pastorales* et *Hebr.* Cette exégèse est livrée par mode de paraphrase du texte biblique, préalablement divisé en sections et paragraphes que mettent en valeur des titres et sous-titres de typographie variée. Les solutions adoptées dans ce commentaire cursif sont motivées dans des notes où les principales opinions, anciennes et modernes, sont envisagées et discutées. Des excursus sont consacrés à des questions plus importantes : la doctrine du Corps mystique, la primauté du Christ (*Col.*, I, 15), les tribulations du Christ (*Col.*, I, 24), les éléments du monde (*Col.*, II, 8-20), l'hymne de *Phil.*, II, 6-11, la Parousie, l'Adversaire et l'Obstacle, l'Eucharistie, la justification et la foi, l'adoption des fils de Dieu.

(1) Par ex. p. 87, note 2 : Culmann (ainsi *passim*), *Les Baptême des Enfants et la doctrine biblique du Baptême* ; p. 114 note : *Les mistères païens et le mistère chrétien* ; p. 187, note 1 : *Revue du Clergé français*. — L'accentuation du grec est également négligée.

(2) P. 175, note 2 : « Nella Michna è riportata la sentenza del rabbino Aboth... »

(3) Silverio Zedda, s. j., *Prima Lettura di San Paolo* (Introduzione, Analisi-Parafrasi, Note), Vol. I : *Introduzione*, *Lettere della Prigionia*. Vol. II : *Lettere ai Tessalonicesi*, *Prima ai Corinti*, *Galati*, *Romani*. 2 vol. in-8° de IX-219 et VII-323 pp. Torino, Tecnograph, 1957 (2e éd. du vol. I) et 1958. — Prix : 1 500 et 1 800 lires.

Cet ouvrage mérite de sincères éloges. Sa présentation scolaire était exigée par sa destination; elle donne d'ailleurs de la clarté et facilite la consultation. On expliquera de même que les questions d'Introduction soient traitées d'une manière prudente et plutôt conservatrice; encore ne manquent-elles pas d'ouverture : le phénomène de la Pentecôte est compris comme une glossolalie plutôt que comme un véritable parler en langues étrangères, et une note (p. 37, n. 12) laisse entrevoir la dualité possible du « concile de Jérusalem ». La bibliographie, non seulement citée mais réellement mise en œuvre, est riche; elle s'étend heureusement aux ouvrages non catholiques beaucoup plus que ne le laisse attendre la prudente Préface. Ce qu'il faut louer surtout, c'est l'équilibre du jugement et la concision de l'exposé. Le lecteur qui n'a pas les moyens ou les loisirs de pénétrer par lui-même dans le maquis des problèmes pauliniens et de leur immense littérature trouvera ici une orientation rapide et sûre. Bienfait inappréciable, non seulement pour des commençants qui ont à s'initier, mais encore pour bien des prêtres chevronnés dont les connaissances parfois lacuneuses ou défraîchies sortiront renouvelées et plus fortes de ce bain de jouvence. L'auteur ne nous étonne pas en nous disant dans ses Préfaces que le premier volume a dû être réédité après six mois, que bien des professeurs ont bénéficié de ce travail autant que leurs élèves, enfin que bien des religieux et des prêtres en ont usé pour leurs méditations. C'est pour répondre à l'attente impatiente qu'il a choisi de donner sans retard l'épître *aux Romains*, en remettant au troisième volume la *II Cor.* Je le regrette pour ma part, comme je regrette davantage encore qu'il ait fait passer les épîtres de la captivité avant les « grandes épîtres ». Car il n'est pas sans importance, même et surtout dans un exposé pédagogique, de suivre l'ordre du temps et des circonstances selon lequel s'est développée la pensée de s. Paul : on la comprend mieux si l'on respecte sa genèse vivante. Quoi qu'il en soit de cette critique, et des autres réserves que l'on pourrait faire sur les options de détail, il reste que cet ouvrage réalisé avec beaucoup de zèle, de compétence et d'intelligence, atteint parfaitement la fin qu'il se propose et rendra de grands services à bien des lecteurs.

[P. B.]

Dans une thèse présentée devant l'Université de Bâle pour l'obtention du grade de Docteur en Théologie, Neill Q. Hamilton s'est penché sur le problème si débattu de l'*Esprit saint et de l'Eschatologie dans saint Paul* (1). Plus exactement, il étudie l'eschatologie dans saint Paul par le biais de l'Esprit. Dans un premier chapitre, il examine les textes dans lesquels Paul met une relation entre le Christ et l'Esprit, car la théologie de l'Esprit chez l'Apôtre est essentiellement christocentrique. Il y a identité entre le Christ et l'Esprit (*II Cor.*, III, 17), non pas ontologique, mais dynamique : l'Esprit révèle et communique le Christ aux fidèles, il le rend présent en eux, il transforme les fidèles à l'image du Fils en même temps qu'il leur permet de le confesser comme Fils et Seigneur. Mais surtout, l'Esprit est principe de résurrection et de vie glorieuse pour le Christ (*Rom.*, I, 4; *I Cor.*, VI, 14; *Rom.*, VI, 4). A partir de ces textes, dans un second chapitre, H. montre combien, pour Paul, l'Esprit est une réalité avant tout eschatologique : l'activité de l'Esprit appartient proprement au monde à venir, et ne se comprend pleinement que dans

(1) Neill Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, n. 6). In-8° de VIII-94 pp. Edinburgh-London, Oliver and Boyd, 1958. — Prix : 8 sh. 6 d.

cette perspective. L'Esprit est les arrhes et les prémices du monde à venir; il représente déjà l'insertion du futur dans le présent. La vie présente du chrétien (troisième chapitre) est donc soumise à une tension continuelle : le fidèle est encore dans le monde présent, mais, par l'Esprit qui est en lui, il appartient déjà au monde futur, et la sainteté consiste pour lui précisément à vivre sous la mouvance de l'Esprit, à se laisser conduire par l'Esprit (*Rom.*, VIII, 14), de façon à ressembler de plus en plus au Christ. Les derniers chapitres de l'ouvrage confrontent les théories de A. Schweitzer, C. H. Dodd et R. Bultmann avec les analyses précédentes, pour montrer ce qu'elles ont de recevable, mais en quoi aussi elles méconnaissent la véritable pensée de Paul. Ce petit livre m'a paru excellent : clair, objectif, d'un jugement pondéré, et mettant parfaitement en lumière l'authentique donné révélé sur l'insertion du monde futur au sein de notre monde présent.

[M.-E. B.]

Sous le titre : *Pierre et son temps*, le Père P. Gaechter a rassemblé un certain nombre d'articles concernant l'organisation juridique de l'Église primitive (1), publiés pour la plupart dans la *Zeitschrift für kath. Theologie* d'Innsbruck : sur la parole du Christ à Pierre « Pais mes brebis » (*Jo.*, XXI, 15 ss.), sur l'élection de Mathias, sur le choix et l'activité des sept Diacres, sur la place de l'Église d'Antioche par rapport à celle de Jérusalem, sur l'incident d'Antioche entre Pierre et Paul, sur le rôle exact joué par Jacques de Jérusalem dans l'Église primitive. Un seul de ces articles avait été publié dans les *Theological Studies* : sur la dynastie sacerdotale d'Anne le grand prêtre. A ces articles, le P. Gaechter a joint deux études inédites, dont je voudrais rendre compte un peu plus longuement. La première concerne le sens de la phrase « avec tous ceux qui invoquent le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ... », de *I Cor.*, I, 2. Au jugement de G., Paul désignerait ici une catégorie spéciale des dirigeants de l'Église, institués par imposition des mains, et non l'ensemble des fidèles. Les arguments qu'il invoque (spécialement le rapprochement entre *Act.*, VIII, 1 ss. et IX, 2, 14) ne me semblent pas probants; et par ailleurs, G. néglige des textes comme *Act.*, II, 21; XV, 17 (citations de *Joël*, III, 5 et de *Am.*, IX, 12), qui peuvent difficilement se restreindre à une catégorie spéciale de fidèles, et surtout *Act.*, XXII, 16 et *Jac.*, II, 7, manifestement en relation avec le baptême chrétien. Il me semble donc que, dans l'Église primitive, l'invocation du nom de Jésus fut liée au baptême, et non à un rite quelconque d'institution hiérarchique. — La seconde étude concerne l'apostolat de Paul. G. a raison de souligner combien l'Apôtre, loin de se considérer comme le fondateur de l'Église, eut au contraire le souci de travailler en union étroite avec les autres apôtres, comme aussi celui de s'en tenir à une Tradition reçue du bien commun de l'Église. Mais en voulant « remettre Paul à sa vraie place », le P. Gaechter ne va-t-il pas trop loin? A son avis, Paul n'aurait jamais eu la prétention de s'égaler aux Douze; il ne serait qu'un apôtre parmi beaucoup d'autres, un homme « de la seconde génération » chrétienne, qui s'est contenté de transmettre les Traditions reçues des Douze. C'est, je crois, minimiser beaucoup la portée du ministère confié par le Christ à Paul, et tel que Paul l'a envisagé. G. méconnaît en particulier le véritable sens de la vision de Damas. Il en fait une manifestation d'une portée strictement privée, alors que, pour Paul, elle représente le fondement même de son apostolat (*I Cor.*, IX, 1), parce qu'elle fait de lui le « témoin » de la résurrection, à l'égal des

(1) Paul GAECHTER, S. J., *Petrus und seine Zeit (Neutestamentliche Studien)*. In-8° de 458 pp. Innsbruck-Vienne-Münich, Tyrolia-Verlag, 1958. — Prix : ö. S. 125; DM 22.

Douze (*Act.*, xxvi, 16). Et si Paul se nomme le « dernier des apôtres » (*I Cor.*, xv, 9), ce n'est pas qu'il reconnaisse que sa mission est inférieure à celle des Douze, c'est, il le dit explicitement, parce qu'il fut jadis persécuteur de l'Église et qu'à ce titre il mérite le dernier rang parmi les ouvriers de la Bonne Nouvelle.

[M.-E. B.]

Théologie biblique. — J. Scharbert a entrepris d'écrire une trilogie sur la *solidarité de la bénédiction et de la malédiction dans l'Ancien Testament et son environnement.* Le premier volume est consacré à la solidarité *entre pères et fils* (1), le second étudiera la solidarité entre le peuple et ses médiateurs, roi, prêtre, prophète, le troisième la solidarité entre la communauté et chacun de ses membres. Le problème de l'interprétation « collective » ou « individuelle » s'est posé à propos des Psaumes, des textes législatifs, du Serviteur de Yahvé d'Isaïe ou du Fils de l'Homme de Daniel et il a été résolu de manières différentes. Scharbert estime que les discussions ont été obscurcies par l'emploi de concepts modernes qui ne répondent pas entièrement à ceux des Israélites, lesquels n'avaient pas les mêmes notions du « collectif » et de l' « individuel ». Il préfère envisager le problème sous l'angle des rapports entre pères et fils qui lui paraissent caractéristiques de la religion de l'Ancien Testament. Pourquoi et comment l'individu est-il entraîné dans le courant de la bénédiction et de la malédiction? Pourquoi et comment a-t-il part aux promesses faites aux Pères et au peuple ou bien aux châtiments qui les frappent? Pourquoi l'individu est-il compromis par les fautes des autres ou du peuple et pourquoi le peuple est-il responsable des fautes de ses membres? Pour répondre à ces questions, l'auteur étudie : 1° la solidarité entre pères et fils dans l'Ancien Orient, 2° la solidarité du clan chez les nomades du désert syro-arabique, 3° enfin et plus longuement, les malédictions et les bénédictions des ancêtres dans l'Ancien Testament. La conclusion est qu'il est arbitraire de caractériser la religion de l'Ancien Testament ou la culture israélite par des termes massifs comme « collectivisme » ou « individualisme », « personnalisme » ou « impersonnalisme ». La réalité est beaucoup plus complexe. Spécialement contestable lui paraît être la thèse d'une évolution du collectivisme à l'individualisme dans les relations entre « pères » et « fils », pris au sens large de générations successives dans l'histoire du peuple. Sans doute, les auteurs des plus anciens récits et les premiers prophètes étaient convaincus que les fautes des ancêtres pesaient sur leurs descendants, mais la pratique religieuse n'a associé que tardivement les erreurs d'un chacun à la culpabilité de ses ancêtres : Josias est le premier à parler des « fautes des Pères », et c'est seulement à partir de Jérémie qu'apparaît un « nous » qui confesse collectivement les fautes de toute la nation dans le passé et dans le présent. Une telle pensée collective est caractéristique de la piété postexilique jusqu'aux Maccabées, à Tobie et aux passages deutérocanoniques de Daniel. Cette conscience collective de la faute a été éveillée par la prédication des Prophètes et cette prédication était « personnaliste », car elle fustigeait la complicité de chacun des contemporains. Le danger était qu'on en fît une notion « impersonnaliste », une fatalité qui menait le peuple à sa ruine sans qu'on pût rien y faire, et c'est contre quoi luttèrent Jérémie et Ézéchiel en assurant que la conversion pouvait briser la chaîne de la

(1) J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt. I. Väterfluch und Vätersegen* (Bonner Biblische Beiträge, 14). Grand in-8° de xiii-293 pp. Bonn, P. Hanstein, 1958. — Prix : DM 32.

malédiction et du péché. Pères et fils forment, dans l'Ancien Testament, une unité; le peuple passé, présent et futur, est un tout organique et le peuple est plus que la somme des individus. C'est le mot de « solidarité », *Solidarismus*, dit l'auteur, qui conviendrait le mieux pour exprimer cette notion communautaire. S'il y eut une évolution, ce fut d'une conception objective et purement juridique à une conception subjective et plus « consciencielle ». Mais, finalement, les relations de bénédiction et de malédiction, de péché et de grâce entre pères et fils restent un mystère, celui de la sentence divine d'élection ou de rejet. La pensée de l'auteur est parfois difficile à suivre mais on ne perd pas sa peine en lisant ce travail très sérieux et bien informé. On sera heureux d'avoir la suite, que l'auteur a annoncée.

[R. de Vaux]

Continuant la série de ses études sur les symboles et les représentations, J. Hempel examine *la guérison comme symbole et réalité dans les livres bibliques* (1), et son enquête s'étend au Nouveau comme à l'Ancien Testament. L'ancienne médecine israélite est attentive surtout aux blessures visibles et à leur pansement; elle est très en retard, pour le diagnostic et pour la cure, sur la médecine égyptienne; de même, les récits de guérisons miraculeuses dans les Actes des Apôtres ne témoignent, chez Luc dont la tradition fait pourtant un médecin, d'aucune connaissance d'Hippocrate qui élabora la science médicale cinq siècles plus tôt. Tout ce qui touche la maladie et la guérison dans la Bible reste à la frontière de la médecine rationnelle. On en donne une explication religieuse : dans l'Ancien Testament, Dieu est le maître de la vie et de la mort, la maladie et la guérison sont son œuvre, ou celle d'hommes qui lui servent d'instruments, et il est remarquable que ces instruments ne soient ni les rois, cf. *II Rois*, v, 7, ni les prêtres, qui ne font que constater la maladie ou sa guérison, cf. *Lev.*, xiii, mais les prophètes. Dans le Nouveau Testament, ce pouvoir divin est dévolu à Jésus et aussi à ses disciples agissant en son nom. Mais maladie et guérison sont, dans l'Ancien Testament, les signes d'états intérieurs, les marques du péché ou du pardon de Dieu; « maladie » est employé métaphoriquement pour désigner les péchés du peuple et les fléaux ou catastrophes que Dieu envoie pour les punir, « guérison » pour exprimer le salut que Dieu apporte. Les guérisons opérées par Jésus sont aussi des signes : elles sont le signe qu'Il est Celui qu'on attend et aussi le signe de la victoire de Dieu contre la Puissance du Mal; pour l'individu, la guérison manifeste le pardon de Dieu et sa libération de Satan. Dans cette étude extrêmement dense et bardée de notes érudites éclatent l'information étonnante de l'auteur et son intérêt pour le contenu religieux de l'Écriture. On la recommande chaudement aux spécialistes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

[R. de V.]

Inscrire le nom du *Temple* dans le titre d'une étude comme celle que Yves M.-J. Congar vient d'offrir aux lecteurs de la collection « Lectio divina », et souligner théologiquement la profondeur de cette désignation historique par la catégorie du *mystère*, c'est marquer, à coup sûr, l'ampleur du dessein poursuivi (2).

(1) J. Hempel, *Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philol.-Hist.; Klasse, 1958, 3). In-8°, pp. 237-314. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958.

(2) Yves M.-J. Congar, *Le Mystère du Temple, ou l'Économie de la Présence de Dieu à*

« L'essentiel du plan de Dieu et de la place qu'y tiennent les fidèles, écrit l'auteur dans son avant-propos, pourrait excellemment se formuler en termes de temple fait de pierres vivantes. Tout le propos de Dieu est, en effet, de faire de l'humanité, créée à son image, un temple spirituel et vivant où il n'habite pas seulement, mais auquel il se communique et dont il reçoive le culte d'une obéissance toute filiale... Cette histoire (de la Présence de Dieu à sa créature) est donc, d'une certaine manière, coextensive à celle même de l'humanité, voire du monde » (p. 7). Je me suis demandé, cependant, si, sous certains aspects à tout le moins, d'ailleurs importants, la perspective n'avait pas été indûment élargie. Car il est bientôt clair, à la lecture, que « la Bible » dont le témoignage est ici recueilli, est uniquement celle de la Loi et des Prophètes, sur lesquels vient ensuite s'aligner, de façon tout aussi exclusive, l'ensemble du Nouveau Testament. Mais, en réalité, s'il s'agit de la « présence » de Dieu au monde, et en particulier à l'homme; s'il s'agit du sacré et du profane, de leurs rapports mutuels et de leur développement jusqu'à cet équilibre qu'ils ont trouvé dans l'évangile du fait même de la personne de Jésus, Christ et Seigneur, il est impossible de réduire « la Bible » à la seule tradition de la Loi et des Prophètes. On devine que je pense en ce moment à la tradition fort négligée des sages, qui n'est un phénomène ni marginal ni secondaire dans l'ensemble de la tradition religieuse d'Israël. Et certes, je n'oublie pas que, jusqu'au temps de l'*Ecclésiastique*, les sages d'Israël ne paraissent guère se préoccuper du Temple. A première vue, ce pouvait être un motif de les négliger dans une étude comme celle de Congar. Mais, justement, le silence des sages sur le Temple, leur relatif éloignement du sacré, ne sont-ils que des conséquences accidentelles du style de réflexion et du genre littéraire pratiqués par eux? Tout est là. Il est bien significatif, du reste, que l'analyse de l'auteur s'ouvre avec les patriarches (ch. I), sans que cet extraordinaire « Livre de la condition humaine » que constituent les onze premiers chapitres de la *Genèse*, ait réussi à retenir vraiment l'attention. Une note de l'avant-propos me semble vouloir justifier ce point de vue : « Les onze premiers chapitres de la *Genèse* donnent l'explication du monde de la création que nous appellerions naturelle; avec le ch. XII commence l'histoire de l'économie positive d'élection, de Parole et de foi, qui est celle du peuple de Dieu et dont le déroulement occupe tout [?] le reste de l'Écriture, jusqu'au dernier chapitre de l'*Apocalypse* » (p. 8, n. 1). J'avoue que cette justification par un appel à la distinction du « naturel » et du « positif » (assez illusoire, en fait) ne me semble pas suffisante. Mais, cette réserve faite, je n'en suis que plus à l'aise pour dire avec quelle joie sincère j'ai suivi la pensée riche et profonde de l'un des maîtres de la théologie contemporaine, se développant avec complaisance autour du grand thème du « Mystère du Temple » de Dieu parmi les hommes. Je ne cacherai pas, au surplus, que cette longue analyse, pleine d'échappées de vue sur les constantes du sacré, a souvent pris pour moi un sens dramatique. Notre destinée la plus profonde, et celle de beaucoup d'autres avec nous, s'est jouée et se joue encore autour de ces choses : un temple, un autel, une parole, un culte de louange, de gratitude et de prière. Entre les lignes, et dans les lignes mêmes, je suivais l'une des plus émouvantes histoires du sacré qui se puissent lire. Les chapitres qui m'ont paru les plus décisifs et auxquels je me suis le plus volontiers attardé sont ceux qui analysent, avec beaucoup de nuances, la pensée cultuelle des prophètes et l'attitude de Jésus lui-même à l'égard du Temple (pp. 73-100 et 139-180 respecti-

sa créature de la Genèse à l'Apocalypse (Lectio divina, 22). — In-8° de 345 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1958. — Prix : 990 fr.

vement). Il y a là des pages qu'on ne peut écrire que si l'on a derrière soi une certaine expérience religieuse fondamentale. Comme l'auteur l'a plus d'une fois impliqué, la tragédie, dans tout cela, si je puis m'exprimer ainsi, c'est que la « *tension* » est une constante de l'existence historique du sacré *comme tel*, et que chaque individu comme chaque âge de conscience et de culture doit résoudre cette « tension » pour lui-même. Or, l'histoire montre à satiété combien cette résolution demeure toujours difficile et instable, dans le christianisme comme ailleurs. Le sacré bascule généralement du côté des proliférations de surface, plus ou moins anarchiques, qu'alimente un irrépressible besoin de prendre toujours plus d'assurances immédiates sur la divinité. *Templum Domini! Templum Domini! Templum Domini!* Cela pourrait être si apaisant et cela semble si simple! Cela ne l'est pas. Le Temple a été emporté, comme le seront sans doute, en leur jour, bien des choses majestueuses dans lesquelles nous avons cherché nos appuis. En définitive, il ne restera jamais que Jésus, Christ et Seigneur, et ce qui tient le plus immédiatement et le plus immuablement à lui. — Le public auquel s'adresse la collection *Lectio divina* recommandait, d'autre part, un appareil technique modéré. L'auteur a subvenu aux besoins prévisibles par d'abondantes références bibliographiques et justificatives dans les notes, et par quelques brefs chapitres auxiliaires sur la localisation du sanctuaire dans les temples successifs de Salomon, de Zorobabel et d'Hérode (pp. 127-129), sur le vocabulaire relatif au Temple dans les écrits du Nouveau Testament (pp. 133-137). Un premier appendice offre, en outre, un tableau chronologique des principaux faits et textes concernant le Temple (pp. 297-301). Un deuxième appendice essaie, d'autre part, de préciser la relation de Marie, mère de Jésus, au « mystère du Temple » (pp. 302-309). Un troisième appendice, enfin, reprend, dans la perspective théologique de l'auteur, le difficile et vaste problème de la présence et de l'habitation de Dieu suivant l'ancienne et la nouvelle économie (pp. 310-342). En revanche, certains regretteront sans doute, pour la consultation de cet important ouvrage, l'absence d'un index complet des très nombreuses citations de l'Écriture.

[J.-P. Audet.]

La *Théologie du Nouveau Testament* du Prof. R. Bultmann, dont la Revue a longuement parlé (*RB.*, 1951, pp. 252-257; 1952, pp. 93-100; 1954, pp. 432-435), vient de paraître en deuxième édition (1). L'auteur nous avertit dans un Avant-propos qu'elle est restée substantiellement la même; il s'est toutefois efforcé, avec l'aide du Prof. W. G. Kümmel, de signaler et d'exploiter la littérature parue depuis la première édition. Autant que je puis voir, le texte en gros caractères est demeuré identique; les compléments bibliographiques ont été introduits dans les paragraphes en petit texte qui figurent en tête des sections, dans le cours du développement, ou dans les notes. Ces changements sont assez concis pour n'avoir augmenté le volume que de huit pages, mais ils sont riches de substance bibliographique et constituent une précieuse mise à jour de cet important ouvrage. L'élément nouveau le plus saillant durant ces dix dernières années est évidemment la découverte des écrits de Qumrân. Le Prof. Bultmann en a tenu compte, mais avec une réserve qu'il motive dans son Avant-propos : on a beaucoup exagéré

(1) Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. 3. durchgesehene und ergänzte Auflage. In-8° de xvi-611 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958. — Prix : relié toile DM 28.

leur importance pour l'interprétation du N. T. Ils confirment seulement ce qu'on savait déjà, que le Judaïsme du temps de Jésus fut beaucoup plus complexe que ne le laisseraient percevoir les écrits rabbiniques. Les parallèles entre Qumrân et le N. T. témoignent d'analogies dues au même milieu mouvementé, ils ne sont pas pour autant des dépendances directes; ceci vaut même de l'analogie la plus frappante, à savoir la conviction que l'on a de part et d'autre d'être le vrai Israël de la fin des temps. Cette réaction du Prof. Bultmann contre un engouement excessif est en partie justifiée, et se trouve partagée par plus d'un bon spécialiste du N. T.; elle semble pourtant minimiser la réelle importance des textes de Qumrân. Mais on comprend qu'il n'ait pas pu remettre en question la synthèse à laquelle il est parvenu, ni remanier profondément l'ouvrage où elle s'exprime. L'apport est encore trop neuf, et il faut laisser cela à une autre génération. Pour le moment, le magistral exposé du Prof. Bultmann garde sa réelle valeur. J'ai assez marqué par ailleurs mes dissentiments pour pouvoir redire l'importance de ce grand travail, et féliciter les éditeurs qui nous en fournissent une excellente mise au point.

[P. B.]

Comme tous les travaux du Prof. O. Cullmann, sa *Christologie* paraît en plusieurs langues. Nous accueillons donc avec joie la présentation française de cet important ouvrage (1). Nous n'avons pas à revenir sur son contenu, qui a déjà été longuement apprécié dans cette Revue (*RB.*, 1958, pp. 268-275). Nous n'avons même pas à nous interroger sur la qualité de cette version française, puisque l'auteur lui-même est bilingue et peut la garantir. C'est donc avec sécurité que les lecteurs français recevront ce nouveau fruit d'une pensée toujours brillante et stimulante.

(P. B.]

M. A. Chevallier vient de faire paraître une très bonne étude sur *l'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* (2). Dans une première partie, il montre fort justement combien les espérances messianiques dans le Bas-Judaïsme sont appuyées sur *Is.*, XI, 1-10 (texte comportant l'annonce de l'effusion de l'Esprit sur le Messie), combiné souvent avec *Ps.*, II, et quelques autres textes comme *Is.*, XLIX, 1-9 ou *Nomb.*, XXIV, 7-17. C'est en fonction de ce fait que, dans une seconde partie, C. étudie les textes de la trilogie qui inaugure le ministère du Christ : annonce par Jean-Baptiste, baptême du Christ et Tentation. Lorsque Jean-Baptiste présente Jésus comme « celui qui baptise dans l'Esprit (saint) et dans le feu », il n'a pas en vue l'action sanctifiante de l'Esprit, mais le jugement eschatologique qui doit emporter et brûler les impies (cf. l'image du van et du feu) pour effectuer la purification du peuple de Dieu. Ce thème se raccorde à *Is.*, XI et *Ps.*, II. Tout ceci me semble fort juste et rejoint les conclusions de van Imschoot dans son article : *Baptême d'eau et baptême d'Esprit saint*, *ETL.*, 1936, pp. 653-666 (article que C. ne semble pas connaître). Dans la scène du

(1) Oscar CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*. In-8° de 300 pp. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958. — Prix : broché 16 fr. s.; relié 19,50 fr. s.

(2) Max Alain CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, n° 49). In-8° de 154 pp. Paris, Presses Universitaires de France, 1958. — Prix : 800 fr.

baptême du Christ, la tradition la plus ancienne aurait exprimé la « voix » céleste sous forme de citation de *Ps.*, II, 7 (cf. la tradition dite occidentale sur *Lc.*, III, 22); par ailleurs, la venue de l'Esprit sur le Christ renvoyait implicitement à *Is.*, XI (cf. aussi *Is.*, LXI, 1) : on aurait donc bien le schème messianique classique, combinant *Is.*, XI et *Ps.*, II. Plus tard, l'allusion au *Ps.* II se serait oblitérée au profit de *Is.*, XLII, 1-2, avec glissement parallèle du thème du Roi glorieux au thème du Serviteur souffrant. En accord avec la tradition johannique (C. reconnaît qu'elle a gardé des traits primitifs, abandonnés par la tradition synoptique), je serais porté à donner plus d'importance aux thèmes provenant d'*Is.*, XI et XLII, qu'à ceux provenant de *Ps.*, II. Mais on notera la suggestion intéressante pour expliquer l'apparition de la colombe, en fonction de *Is.*, XI. La scène de la Tentation du Christ est analysée avec moins de profondeur. C. aurait eu intérêt à lire l'excellente étude de dom J. Dupont sur *L'arrière-fond biblique du récit de la Tentation de Jésus*, *NTS.*, III (1957), pp. 287-304, qui lui aurait donné l'explication de plusieurs détails du texte évangélique. Il me semble également que le rôle de l'Esprit, force de Dieu qui permet au Messie de remporter sa première victoire sur Satan, n'a pas été suffisamment mis en lumière. — Afin de ne pas allonger outre mesure ce compte rendu, je mentionne seulement les autres principaux thèmes traités : Jésus, Serviteur de Dieu et l'Esprit (en fonction spécialement de *Is.*, LXI, 1), l'Esprit Saint et le Messie dans les récits de la Nativité (l'idée de conception virginale ne serait qu'un développement théologique), le Messie glorieux et l'Esprit, le Messie glorieux donnant l'Esprit. C. a réservé en appendice l'étude de l'Esprit et du Messie dans les Testaments des Douze Patriarches et dans les textes de Qumrân; la raison en est qu'il tient ces écrits pour judéo-chrétiens, et non purement juifs (cf. les thèses de son maître, le Prof. J.-L. Teicher). Il me semble certain, en effet, que les textes de Test. Lévi et Test. Juda, cités p. 129, et qui rappellent de façon si étroite le baptême du Christ, sont de rédaction chrétienne. Pour ce qui est des textes de Qumrân, il est dommage que l'information de C. s'arrête à 1955 (date à laquelle son manuscrit a été achevé?). Les dernières campagnes de fouilles à Khirbet Qumrân ont confirmé les résultats des deux premières, en ce qui concerne la chronologie de l'occupation du site. Par ailleurs, des études précises ont été faites sur la graphie des textes de Qumrân, spécialement par comparaison avec les textes datés de Murabba'ât, et les résultats ne semblent pas favoriser une datation trop tardive des manuscrits. On appréciera par ailleurs la réserve avec laquelle C. prend position dans cette question délicate.

[M.-E. B.]

Le texte de *Deut.*, XIX, 15 : « ... c'est au dire de deux ou trois témoins que la cause sera établie » *trouve de nombreux échos dans le N. T.* H. van Vliet, dans une thèse de Doctorat présentée devant l'Université d'Utrecht, étudie les causes de ce fait (1). Après avoir montré que le Droit romain et grec ignora cette loi, et que la tradition judéo-hellénistique n'en a pratiquement pas tenu compte, il souligne l'importance qu'elle prit au contraire dans la tradition judéo-palestinienne, surtout à partir de l'époque maccabéenne. Ce sont donc ces milieux judéo-palestiniens qui ont influencé le N. T. La remarque est intéressante, spécialement en ce

(1) H. van Vliet, *No Single Testimony. A Study on the Adoption of the Law of Deut.* 19 : 15 *par. into the New Testament.* In-8° de 162 pp. Utrecht, Kemink en Zoon, 1958.

qui concerne les écrits johanniques qui donnent une grande place à la loi des deux témoins. Pourquoi son importance dans le N. T.? Parce que, déjà dans le judaïsme, elle impliquait une opposition au paganisme, spécialement à l'hellénisme : la justice et la sainteté d'Israël impliquant d'autres obligations que la justice païenne. Mais surtout, la loi des deux témoins n'était pas seulement une loi « d'évidence »; elle impliquait aussi la mise en œuvre d'une sorte d'humanité, de fraternité, dans la conduite à tenir à l'égard des transgresseurs, fraternité qui se manifestait dans l'obligation de la correction fraternelle (cf. *Lév.*, XIX, 17), comme cela ressort spécialement de *Mt.*, XVIII, 15-16. On comprend dès lors qu'elle ait été retenue dans le N. T., même dans les milieux pagano-chrétiens, puisqu'elle s'accordait si bien avec les exigences de la charité. — Cette thèse est intéressante, claire et menée avec un sens averti des textes. On aurait aimé de plus amples développements sur l'utilisation de cette loi par le N. T (dix textes étudiés en trois pages seulement!), mais ce n'était pas là sans doute le souci principal de l'Auteur, qui s'attache surtout à déterminer le sens de la loi dans la législation de l'A. T. et dans le cadre de la notion de justice dans le judaïsme. Tel quel, ce travail offre de sérieuses données pour une étude plus poussée des textes du N. T.

[M.-E. B.]

Le milieu biblique. — Sous les auspices de la « Society for O. T. Study » a paru un recueil des principaux *documents non bibliques qui éclairent notre connaissance de l'A. T.* (1); le volume est orné de seize planches (les planches 2 et 3 ne semblent pas être à leur vraie place). Maintes fois traduits, ces textes le sont ici à nouveau sur les originaux, avec des notes et une petite bibliographie. Les plus longs ne sont donnés qu'en extraits; c'est le cas de l'épopée babylonienne de la création (J. V. Kinnier Wilson), du code de Hammurabi (W. J. Martin), des lettres d'el Amarna (lettres 287-288, par C. J. Mullo Weir). W. J. Martin présente les tablettes dites de Joiakîn, et T. Fish, quelques textes de Nabonide, le cylindre de Cyrus et deux tablettes de Murashu. W. G. Lambert a repris la théodicée babylonienne, des textes de sagesse, un hymne assyrien à Shamash, tandis que C. J. Mullo Weir a traduit un psaume pénitentiel bilingue. J. Gray donne quelques spécimens des textes de Ras Shamra (Keret, Aqhat, Baal), et R. J. Williams, la stèle de Mernephtah, l'hymne à Aten et un psaume pénitentiel gravé sur une stèle du temps de Ramsès II. Ces textes sont suivis par les instructions de Merikaré, l'enseignement d'Amenemopé et quelques autres documents (T. W. Thacker et J. M. Plumley). La stèle de Mésha est présentée par E. Ullendorff. Viennent ensuite les documents hébreux et araméens : calendrier de Gézer (J. Mauchline), ostraca de Samarie (J. N. Schofield), inscription de Siloé (N. H. Snaith; à signaler la traduction de *zdh* « ardeur », par H. Michaud, *VT.*, VIII, 1958, pp. 295 ss.), lettres 1, 3 et 4 de Lachish (D. Winton Thomas), sceaux et poids (D. Diringer), monnaies (J. Weingreen); stèles de Melqart et de Zakir (M. Black), papyrus de Saqqarah (W. D. McHardy) et d'Éléphantine (nos 2, 30, 32, 33 de l'édition Cowley, par H. H. Rowley), enfin la sagesse d'Ahikar (A. E. Goodman). Une telle complexité de textes et d'auteurs ne va pas sans quelque inégalité. Ainsi, D. J. Wiseman, qui publie un certain nombre d'extraits des annales assyriennes, ne semble pas avoir

(1) D. Winton Thomas, *Documents from Old Testament Times*. In-8° de XXVI-302 pp. Londres, etc., Thomas Nelson and Sons, 1958. — Prix : 18 sh.

toujours recouru aux textes cunéiformes. Page 47, lignes 11-13, il faut lire Irqanata, Usnu, Shiana (cf. p. 54, l. 14; p. 55, *b*), l. 2); les fautes de scribe sont fréquentes dans ce document; ainsi *za* est à lire *a* dans *shi-a*(!) *-na*. Page 52, note *a*), ce n'est pas Hazaël, mais Ben Hadad III qui a payé le tribut à Adad-nirari III. Page 57, ligne 3, il faut lire *me-ni* (non *nu*) *-ḫi-im-me*; la chronologie ici proposée reste problématique. Pages 58-59, il faut désormais tenir compte du travail de H. Tadmor (*The Campaigns of Sargon II of Assur*, *JCS*., XII, 1958, pp. 33 ss.). Page 61, *f*), lire « dans la neuvième année de règne » (cf. H. Tadmor, *art. cit.*, p. 79); à la ligne 10, on préférerait « Philistie » à « Palestine »; à la ligne 14, *Musru* désigne l'Égypte, comme dans tous les textes néo-assyriens où il est question d'un Musru méridional (H. Tadmor, *art. cit.*, p. 77, note 178). De même, *Yaudi* semble bien toujours désigner Juda. Par ailleurs, la page consacrée à la mort de Sargon (p. 71) est de bonne venue. Il sera facile d'améliorer cette partie dans une prochaine réédition. A D. Winton Thomas revient le mérite de cette publication d'ensemble qu'il présente dans une introduction complétée par un tableau chronologique. Il nous fournit ainsi un commode instrument de travail, plus maniable que celui de Pritchard.

[R. T.]

Une *version tchèque des Cinq Megillôt*, Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther, a été préparée par divers traducteurs. Elle est éditée par S. Segert, de l'Institut Oriental de Prague, qui a rédigé les introductions et les notes à chaque livre (1). Cette traduction annotée est suivie d'une documentation rassemblée par divers orientalistes pour éclairer les livres bibliques : l'Hymne à Ishtar, le Ps. XLV et des chants arabes pour le Cantique, la Lamentation sur la Chute d'Ur pour les Lamentations, des passages de l'Épopée de Gilgamesh et des Élégies de Théognis et aussi *Sap.*, I, 16-II, 24 pour l'Ecclésiaste, les additions grecques d'Esther, enfin des parallèles égyptiens à ces divers livres.

[R. de V.]

Le livre de J. N. Lambert sur les *aspects de la civilisation à l'âge du fratriarcat* se présente, dans son sous-titre, comme une étude d'histoire juridique et religieuse comparée (2). L'auteur examine les « vestiges d'une primitive communauté des femmes à l'intérieur de la grande famille fratiarcale », puis les « traces de théogamie » et le « monothéisme de source totémique » et termine en exposant le « monothéisme ancien des Libyco-berbères ». Le comparatisme y fait flèche de tout bois et recherche souvent ses armes dans le domaine qui est celui de nos études; c'est pourquoi nous signalons ici ce livre, en recommandant de l'utiliser avec discernement. Le lévirat, par exemple, est proposé comme un reste de la primitive communauté des femmes. Le morceau de choix est celui sur Gennaios-Gennéas où les conclusions sobres de MM. Seyrig et Starcky (*Syria*, XXVI, 1949, pp. 230-257) sont remplacées par la théorie d'un Gennaios-phallus, qui, à défaut d'autres mérites, a celui de l'originalité.

[R. de V.]

(1) *Pet Svátečních Svitků*, ed. S. Segert. In-8° de 298 pp. Prague, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1958.

(2) J. N. Lambert, *Aspects de la civilisation à l'âge du fratriarcat* (Bibliothèque de la Faculté de Droit et des Sciences Économiques de l'Université d'Alger, XXVIII). In-8° de 168 pp. Alger, Imprimerie Charry, 1958.

Le petit livre de J. A. Thompson sur *l'archéologie et les siècles avant le Christianisme* (1) donne plus que son titre ne laisse attendre. Il embrasse la période qui va de la ruine de Jérusalem en 587 av. J.-C. jusqu'au règne d'Hérode le Grand et il met en œuvre non seulement l'archéologie au sens propre mais aussi les textes extra-bibliques pour retracer l'histoire du peuple juif depuis l'exil de Babylone. Le plan est le suivant; 1. L'Exil. 2. Le Retour. 3. La période perse en Palestine de 500 à 330 av. J.-C. 4. Les Juifs hors de Palestine au v^e^ siècle av. J.-C. (la colonie d'Éléphantine). 5. L'arrivée des Grecs. 6. La communauté religieuse de Qumrân (naturellement!). 7. Les jours d'Hérode le Grand. L'auteur a puisé ses informations à de bonnes sources; il aurait pu accroître le nombre des témoignages littéraires et archéologiques qu'il apporte, mais il donne l'essentiel et les quelques petites erreurs qu'on peut relever (par exemple que les Romains occupaient Kh. Qumrân pendant la Seconde Révolte) ne déforment pas le tableau qu'il esquisse. Il est averti des difficultés qu'il rencontre en son chemin, mais il ne s'y attarde pas et adopte des solutions qu'on peut contester (par exemple Esdras et Néhémie sont, d'après lui, contemporains) mais qui doivent être chez lui la conclusion d'une étude raisonnée. L'exposé est nécessairement très rapide mais il se lit agréablement et fournit une bonne introduction à l'étude d'une période pour laquelle les livres historiques de la Bible apportent peu d'informations.

[R. de V.]

Qumrân. — Les découvertes de Qumrân ont suscité depuis dix ans, et ne manqueront pas de susciter longtemps encore, d'innombrables travaux. La Bibliographie publiée naguère par Ch. Burchard (cf. *RB.*, 1958, p. 627) en est un éloquent témoignage. Aussi l'abbé J. Carmignac a-t-il cru opportun de lancer un organe spécialisé, la *Revue de Qumrân* (2) qui « voudrait soulager les autres revues, fournir aux auteurs un moyen de publication rapide, procurer aux lecteurs un instrument de travail efficace ». La Revue met à son programme d'être « absolument neutre » en publiant, sous la pleine responsabilité de leurs auteurs, des articles représentant les diverses tendances de l'opinion scientifique, d'être « internationale » en diffusant des travaux écrits dans l'une ou l'autre des principales langues, d'être rapide en paraissant sans périodicité fixe, dès qu'elle aura la matière suffisante, si bien que les auteurs n'attendront jamais plus de trois mois, enfin d'être « pratique » en joignant à ses propres articles et recensions l'indication des travaux parus ailleurs. Ses cahiers seront de 160 pages et paraîtront avec une cadence de 4 ou 5 numéros par an. L'initiative est intéressante et promet d'être utile. Ce nouveau canal n'empêchera certainement pas les torrents qumrâniens de continuer à se déverser de toutes parts; il pourra cependant opérer une concentration bienfaisante. L'abbé Carmignac est un laborieux sur qui l'on peut compter, et la Maison Letouzey et Ané le secondera vaillamment. De fait, trois numéros ont déjà paru (juillet et octobre 1958, février 1959), riches de matière et fort bien présentés. On souhaite volontiers succès et diffusion à ce nouveau périodique; s'il réussit à baisser le prix de son abonnement, ce sera parfait.

[P. B.]

(1) J. A. Thompson, *Archaeology and the Pre-Christian Centuries*. In-12° de 139 pp. Grand Rapids (Michigan), Eerdmans Publishing Company, 1958.

(2) *Revue de Qumrân*. Tome I, fascicules 1, 2 et 3. In-8° de 480 pp. Paris, Éditions Letouzey et Ané, juill. et oct. 1958, févr. 1959. — Prix : les numéros 1-4 (tome I), 6 000 fr.

L' « Israel Society for Biblical Research » consacre chaque année une Session d'étude aux *Rouleaux du Désert de Juda*, en souvenir de E. L. Sukenik. De la troisième de ces Sessions, tenue en 1957, est sorti un volume qui rassemble sept conférences (1). Après un éloge de E. L. Sukenik par B. Z. Lurie, viennent les études suivantes, en hébreu moderne, sans autre résumé anglais que le titre : H. M. I. Gevaryahu, *The Qumran Fragment of the Prayer of Nabonidus* (pp. 12-23), propose quelques corrections à la lecture et à la restauration de J. T. Milik, puis étudie les relations de cette prière avec l'ensemble de la légende de Nabonide, et avec la littérature juive mi-légendaire mi-historique issue à l'époque perse de la propagande missionnaire contre les idoles. — S. Talmon, *The Calendar of the Sect from the Judaean Desert* (pp. 24-39) : caractéristiques de ce calendrier spécial qui éloigne du culte du Temple mais aura valeur à l'ère eschatologique; comment les tours de garde des 24 familles sacerdotales traditionnelles y sont répartis sur 26 semaines; ses différences avec le calendrier lunaire; il ne peut relever de Pharisiens, mais plutôt d'Esséniens. — Y. Yadin, *Recent Developments in Dead Sea Scrolls Research* (pp. 40-54), apprécie le Genesis Apocryphon, les Rouleaux de cuivre, et surtout reprend les textes publiés par Allegro pour en corriger la lecture ou l'interprétation : le pèshèr de *Gen.*, xlix devait concerner tout ce chapitre, voire tout le livre, de la Genèse; dans le pèshèr d'Isaïe, la montée du roi d'Assur contre Jérusalem sert à annoncer la montée des Kittim (Romains) contre la Ville Sainte; l'Apocryphe de Josué parle bien de la reconstruction de Jéricho, non de Jérusalem. Le pèshèr de Nahum et celui des Psaumes sont également traités. — J. Liver, *The Davidic Messiah in the Dead Sea Scrolls* (pp. 56-76), étudie la doctrine des Deux Messies dans les écrits de Qumrân et les apocryphes apparentés : elle combine l'attente alors générale d'un Messie davidique avec la réaction particulière de ce milieu sacerdotal qui revendique, contre les souverains Hasmonéens, les prérogatives du sacerdoce sadocide. Le mouvement se rattache aux Hassidim, mais le Maître de Justice a dû entrer en scène sous Jean Hyrcan. — J. Licht, *The Concept of* Nedabah *in the Dead Sea Scrolls* (pp. 77-84) : cette dévotion au service de Dieu dont parlent souvent les textes de Qumrân, avec toutes les dispositions vertueuses qu'elle comporte, compense utilement ce que certaines expressions sur la prédestination et le déterminisme peuvent avoir d'absolu; volonté toute-puissante de Dieu et liberté de l'homme sont affirmées côte à côte, sans essai de conciliation. — D. Flusser, *The Dead Sea Sect and Christianity* (pp. 85-103) : mise à part la même tendance sociale de réaction des « pauvres » contre les riches et les pharisiens, Jésus s'écarte des sectaires de Qumrân (qui sont des Esséniens) plus qu'il ne s'en rapproche; il n'a pas la même attente messianique, et sa charité universelle s'oppose à leur sectarisme fermé. Jean-Baptiste lui-même, plus proche de Qumrân par son rite baptismal, s'en distingue aussi, et s'en est séparé peut-être, par son accueil plus large. C'est chez Jean, et davantage encore chez Paul, que se constatent des contacts littéraires et doctrinaux avec Qumrân. Flusser en dégage et développe cette vue foncièrement juste, que l'influence de la secte qumrânienne sur le christianisme s'est exercée non aux origines mais en une deuxième étape, par l'intermédiaire de milieux esséniens convertis où des écrivains apostoliques comme Paul, Jean, l'auteur de l'épître aux Hébreux, auront puisé certains thèmes d'expression ou de pensée, non d'ailleurs sans réagir de façon origi-

(1) *Studies in the Dead Sea Scrolls.* Lectures delivered at the Third Annual Conference (1957) in Memory of E. L. Sukenik (en hébreu). Petit in-8° de 128 pp. Jérusalem, Kiryat Sepher Ltd., 1957.

nale, voire opposée à celle des anciens sectaires de Qumrân : ainsi la liberté à l'égard de la Loi et l'universalisme du salut, que Paul déduit des mêmes prémisses d'où les qumrâniens tiraient leur légalisme et leur sectarisme. Cette influence a dû s'exercer dans les milieux de la Diaspora grecque. — C. Rabin, Yahad, Haburah, *and Essenes* (pp. 104-122), défend les mêmes idées que dans ses *Qumran Studies :* cf. *RB.*, 1959, pp. 118-121.

[P. B.]

Il y a peu d'années, le Prof. Millar Burrows avait écrit un excellent ouvrage sur les manuscrits de la Mer Morte qui a remporté un succès mérité (1). Il le fait maintenant suivre d'un autre volume qui apporte « plus de lumière » sur *les manuscrits de la Mer Morte* (2). Ce n'est pas une réédition ni simplement une édition augmentée et le premier volume garde toute sa valeur, c'est la suite du dossier que M. Burrows a ouvert et où il expose d'abord les découvertes faites et les nouveaux textes publiés depuis 1955 : la fin des fouilles de Qumrân, les grottes 7 à 10 et la grotte 11, le début des fouilles à Feshkha (il n'a évidemment pas pu tenir compte de la fouille de 1958) et, pour les textes, la Genèse apocryphe, le premier volume des *Discoveries in the Judaean Desert* et les fragments édités isolément. Les plus importants de ces nouveaux documents sont traduits à la fin du volume. Il donne l'état des recherches sur les textes bibliques et apocryphes des grottes de Qumrân, sur l'origine et l'histoire de la secte, son identification, sa doctrine, son organisation et ses rites. Les thèses récemment soutenues, en particulier celles de Schonfield, Del Medico, Teicher, Roth et Driver, sont exposées avec une sereine objectivité et jugées avec bon sens et modération. M. Burrows se réjouit que l'ardeur des premières disputes se soit calmée. Cette accalmie me paraît moins évidente qu'à lui puisque les adversaires n'ont pas abandonné leurs positions et que de nouveaux combattants sont entrés en lice avec de nouvelles hypothèses. Je dirai seulement que le débat se restreint, que l'authenticité des manuscrits ne fait plus de doute pour personne, que des dates absurdement basses — encore soutenues par tel obstiné — ne sont prises en considération par aucun savant sérieux. Mais les oppositions restent vives sur la datation des manuscrits dans les deux siècles avant et les deux siècles après notre ère, sur l'histoire intérieure de la secte et sur son identification. Je constate aussi que l'on met — généralement — moins de chaleur dans la discussion et l'on ne pourra pas accuser M. Burrows de jeter de l'huile sur le feu. Il recherche patiemment le bien-fondé de toute hypothèse et s'ingénie à le découvrir là où, à mon avis, il n'existe pas. Cette bienveillance est une qualité respectable mais elle laisse parfois le lecteur incertain des conclusions personnelles de M. Burrows. Cependant celles-ci sont toujours raisonnables et auraient pu être exprimées plus fermement. Il se tient en somme aux positions qu'il avait adoptées dès le début : il garde le cadre chronologique fixé par l'archéologie et date par conséquent tous les manuscrits avant 68 de notre ère; il reconnaît que les Kittim sont les Romains, il situe l'activité du Maître de Justice avant notre ère mais n'ose pas préciser sa date ni donner un nom historique à ce Maître ou au Mauvais Prêtre, il reconnaît que les sectaires de Qumrân ont des rapports avec les Esséniens, même qu'ils sont probablement les Esséniens

(1) Cf. *RB.*, LXIII, 1956, pp. 471-472. Sur la traduction française, cf. *RB.*, LXIV, 1957, p. 628.

(2) Millar Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls.* In-8° de IX-434 pp. New York, The Viking Press, 1958. — Prix : Dol. 6.50.

que Pline signale près de la Mer Morte, mais il proteste contre l'usage inconsidéré des textes de Josèphe ou de Philon pour expliquer les manuscrits de Qumrân et vice versa.

Il développe beaucoup plus que dans son premier ouvrage l'étude des rapports avec le Christianisme. Il répond ainsi à l'attente du grand public d'Amérique — et d'ailleurs —, car ce qui fait l'importance de ces textes, c'est leur intérêt religieux et la lumière qu'ils peuvent jeter sur les origines chrétiennes. Il faut encore ici louer l'objectivité et la modération de son jugement : Jean-Baptiste a eu probablement connaissance du mouvement de Qumrân, a peut-être été influencé par lui en certaines de ses idées ou de ses attitudes; il a peut-être été, pour un temps, membre de la secte — bien qu'on n'ait pas de très bonne raison de le penser —, mais, dans son ministère public, il a certainement été indépendant et il était nettement opposé à certaines des tendances les plus caractéristiques de Qumrân. Il n'y a guère de probabilité que Jésus ait eu aucun contact direct avec la communauté de Qumrân et les parallèles supposés entre sa carrière et celle du Maître de Justice n'ont aucune signification; dans l'enseignement de Jésus, il y a des analogies avec la doctrine de Qumrân mais il y a aussi des contrastes fondamentaux; la comparaison entre l'organisation de l'Église apostolique et celle de la communauté de Qumrân ne doit pas être poussée trop loin. Généralement, M. Burrows estime que les ressemblances entre le Nouveau Testament et les textes de Qumrân ont été considérablement exagérées et que ces textes prouvent seulement l'existence d'un fond commun d'expressions et d'idées religieuses, dans lequel les écrivains du Nouveau Testament ont puisé, mais cela n'enlève rien au caractère unique de la personne et de l'enseignement de Jésus.

Cet ouvrage où les nombreuses publications récentes (la bibliographie couvre les pp. 412 à 424) sont utilisées et appréciées est indispensable pour connaître rapidement l'état des problèmes multiples posés par les manuscrits de la Mer Morte et pour avoir l'opinion prudente d'un savant qui, depuis le début, a consacré à ces découvertes le meilleur de son temps et de sa science. Une addition précieuse est l'Index, qui couvre également le précédent volume.

[R. de V.]

Après bien des ouvrages sur Qumrân qui profitent plus à l'auteur et à l'éditeur qu'au lecteur, on est heureux de prendre en main celui de Fr. M. Cross, Jr. (1). Car il s'agit cette fois d'un travail fait de main d'ouvrier. Membre de l'équipe internationale chargée d'éditer les fragments de manuscrits (cf. *RB.*, 1956, pp. 56-58), l'auteur traite avec expérience et compétence de choses qu'il connaît bien et où il apporte du neuf. On le sent déjà dans son premier chapitre, où l'indispensable histoire des découvertes est racontée avec sûreté et sobriété. Le ch. II décrit le monument de Kh. Qumrân (2), en retraçant son évolution historique, et confronte les données des anciennes sources littéraires, surtout Philon et Josèphe, avec celles de la fouille et des nouveaux documents. Il conclut fermement à l'identité essénienne des sectaires de Qumrân. Sur la plupart des points de doctrines

(1) Frank Moore Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies* (The Haskell Lectures 1956-1957). In-8° de xv-196 pp., 2 cartes, 1 plan et 4 planches. New-York, Doubleday, 1958. — Prix : Dol. 4,50.

(2) P. 49 il donne, volontairement ou non, l'impression que le *scriptorium* se trouvait au rez-de-chaussée, et non à l'étage comme l'ont pensé les fouilleurs.

ou d'institutions se manifeste en effet un accord substantiel. Les désaccords apparents, par exemple en matière de mariage ou de sacrifices, peuvent s'expliquer par une attitude originale et ambiguë que comprenaient mal des auteurs de culture hellénistique comme Josèphe et Philon. Les gens de Qumrân gardaient bien le célibat, mais moins par ascétisme moral que par tension eschatologique. Ils n'offraient pas de sacrifices au Temple, mais les ossements d'animaux enfermés dans des jarres semblent prouver qu'ils en célébraient dans leur désert. Dans l'examen qu'il fait ainsi des idées et pratiques maîtresses de la secte, Fr. M. Cross souligne très justement les deux tendances, apocalyptique et sacerdotale, qui en donnent l'explication profonde : non pas un ascétisme fondé sur un dualisme physique à la grecque, mais un séparatisme eschatologique inspiré par un dualisme éthique et se préparant à la lutte suprême entre les forces du Bien et du Mal. On appréciera en passant, p. 57 s., la distinction entre *yaḥad* = la communauté de Qumrân proprement dite, *maḥanôt* = les autres installations dispersées dans le pays, *'edah* = la congrégation, ou secte, dans son ensemble. Celle-ci a pu comporter des groupements de vie légèrement différente, et aussi présenter une évolution interne : d'où les divergences entre la *Règle* et le *Document de Damas*. Cross tient ce dernier pour postérieur, mais refuse d'admettre un essénisme réellement « damasquin » : le « pays de Damas » n'est que le nom prophétique (*Amos*, v, 25-27) du désert de Qumrân (p. 59 s., note 46). — Pour retrouver les *origines de la secte* (ch. III), il faut tenir compte d'une part des dates fournies par l'archéologie, d'autre part des allusions contenues dans les Commentaires ou *pešarim* bibliques. Aussi ces derniers sont-ils l'objet d'une section fort intéressante où leur genre littéraire est bien caractérisé, et leur date fixée à l'aide de critères paléographiques où l'auteur est passé maître. Leur chronologie, ainsi que celle des autres écrits de Qumrân, l'amène à placer les débuts de la secte proprement dite (par opposition au mouvement des *Ḥasidim* dont elle est issue) et sa retraite au désert vers 140 av. J.-C., date à laquelle Simon Maccabée fut proclamé chef, stratège, grand prêtre pour toujours. C'est lui le « Prêtre Impie » contre l'usurpation duquel le « Maître juste » ou « authentique » (et non « Maître de Justice ») se révolta avec d'autres membres de la lignée sacerdotale frustrée, les Sadocides. L'assassinat de Simon à Douq, près de Jéricho, répond bien à la mort tragique dont parle le *pèšèr* d'Habaquq. L' « Homme de mensonge » peut être ce même Simon, ou bien son fils Jean Hyrcan. Quant au Maître fondateur de la secte, dont le nom reste inconnu, il a été persécuté, mais rien ne prouve sa mort violente. On sait que les Commentaires, rédigés tardivement comme le prouvent leurs autographes (à la différence des autres écrits de Qumrân, ils ne figurent jamais qu'en une seule copie), à savoir entre 50 av. J.-C. et 50 ap. J.-C., contiennent des allusions historiques postérieures à l'époque du Maître. Celles du *pèšèr* de Nahum sont parmi les plus explicites, encore qu'elles restent ambiguës : selon Cross, le roi grec visé est Démétrius III, et le « Lion en colère » qui crucifie les gens est Alexandre Jannée.

Les écrits de Qumrân jettent une vive lumière sur l'*Ancien Testament* (ch. IV). Ce n'est pas rien que de voir tous les livres bibliques du canon hébreu (sauf *Esther?*) attestés dès l'époque des Maccabées, y compris l'*Ecclésiaste*. Les créations poétiques de la secte éclairent le genre littéraire des psaumes, hymnes, cantiques. La prière de Nabonide illustre la préhistoire de *Daniel*. Mais c'est surtout l'histoire du texte qui se trouve profondément renouvelée. Ici surtout Fr. M. Cross est à son affaire, analysant les interférences des divers témoins (hébreu massorétique, Septante, Samaritain) et recherchant les origines de temps (vers les V^e^-IV^e^ s. av. J.-C.) et

de lieu (Palestine, Égypte, Babylonie) des diverses recensions (proto-Massore, proto-Samaritain, *Vorlage* des Septante), le tout à l'aide d'exemples concrets dus en bonne partie à ses propres travaux. Pages d'une technique un peu ardue, mais où les spécialistes eux-mêmes trouveront beaucoup à glaner. — L'*Église primitive* ne reçoit pas moins de lumière, mais d'une autre façon, à titre de communauté eschatologique qui trouve à Qumrân un précédent précieux. Aussi est-ce sur les traits d'ordre « apocalyptique » que porte principalement la comparaison instituée au ch. v. D'abord le conflit entre Lumière et Ténèbres, qui entraîne tant de ressemblances entre la littérature johannique et Qumrân. Ensuite les thèmes eschatologiques de Prophète, Prêtre Messie, Roi Messie, qui se retrouvent dans le N. T. comme à Qumrân, dégagés par une exégèse de même type « historique » (eschatologique) et pneumatique. Fr. M. Cross se garde d'ailleurs d'exagérer les parallèles. On ne trouve à Qumrân ni la préexistence du Messie, ni le Second Adam, ni le Fils de l'Homme, ni le Sauveur céleste, ni l'interprétation messianique du Serviteur souffrant ou du Prophète eschatologique. Le Juste Maître lui-même, mort avant l'ère messianique et non appelé à ressusciter, quoi qu'on en ait dit, n'est pas un Messie mais seulement un Précurseur; et ceci moins à titre de Prophète que de Prêtre Docteur, dont l'office est d'enseigner le vrai sens de l'Écriture. Enfin l'organisation et les institutions liturgiques présentent d'intéressants contacts : les *Rabbîm* et le πλῆθος des Actes; les Douze; le *Mebaqqer* (CDC) ou *Paqîd* (1QS) et l'ἐπίσκοπος; le Baptême; la Cène. Sur ce dernier point, Cross admet une influence du repas eschatologique quotidien des Esséniens sur l'Eucharistie de la première communauté; mais il reconnaît aussi l'influence du rite pascal, sacrifice d'Alliance, et ne voit aucune difficulté à ce que ces deux éléments aient fusionné dès les plus anciennes traditions de la communauté de Jérusalem. Dans un excellent « Postscript », il observe que ces divers rapprochements ne doivent pas surprendre et n'enlèvent rien à la réelle originalité du christianisme. Celle-ci ne consiste pas tant en des doctrines ou des rites nouveaux qu'en un événement : celui du Christ. En Jésus mort et ressuscité se nouent tous les fils des préparations anciennes. A Qumrân on attend encore, dans un particularisme anxieux et un eschatologisme exalté; dans l'Église l'attente est réalisée, les promesses accomplies s'organisent, et la religion s'ouvre.

Sens théologique affiné, équilibre du jugement, maîtrise des techniques, érudition très informée soutenue par d'abondantes notes bibliographiques, rédaction alerte et prégnante, tout concourt à faire de cet ouvrage un travail de haute qualité, qu'on lit avec avidité et auquel on retournera souvent pour y puiser maintes informations ou observations de première main.

[P. B.]

Hans Bardtke avait déjà publié en 1952 un livre sur *les Manuscrits de la Mer Morte* (cf. *RB.*, 1953, pp. 454-457). Celui qu'il nous offre aujourd'hui sous le même titre (1) en est comme le complément, qui engrange les résultats des découvertes et travaux accomplis dans l'intervalle. Quatre chapitres d'introduction traitent des conditions géographiques et climatériques de la région de Qumrân, de son histoire politique avant l'établissement de la Secte, des possibilités économiques

(1) Hans Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Die Sekte von Qumrân.* Grand in-8° de VIII-337 pp. 13 planches de photos, plan et cartes. Berlin, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1958. — Prix : DM 12,80.

d'existence (exploitation de l'asphalte, du sel, laine et cuir des troupeaux, etc.), enfin des récits de voyageurs. Un cinquième chapitre rend compte des trouvailles archéologiques : exploration des grottes, cimetière, bâtiments de l'installation principale, aménagements en direction d'Aïn Feshkha. Tout cela puisé avec une extrême conscience dans les rapports déjà parus, et traité avec une exactitude que favorise une connaissance personnelle des lieux, non d'ailleurs sans une minutie parfois lassante. De même le long chapitre VI (pp. 82-183) où sont passés en revue, avec une précision impitoyable, tous les manuscrits découverts tels qu'ils sont actuellement connus. Si ces nombreuses pages d'un texte fin sont d'une lecture laborieuse, elles constituent un répertoire où ceux qui n'ont pas accès aux publications originales trouveront tout l'essentiel et plus que l'essentiel. Ils apprécieront aussi les opinions personnelles et motivées du Prof. Bardtke. Ainsi il croit la *Règle de la Guerre* issue d'un groupement essénien différent de Qumrân, maintient sa conception des *Hodayoth* comme « exercices spirituels » destinés à la méditation des novices (cf. *RB.*, 1956, pp. 220-233), et refuse d'attribuer un caractère légendaire au trésor consigné dans les rouleaux de cuivre. Le ch. VII aborde le problème délicat des origines de la secte et de son histoire. Laissant de côté les arguments tirés de la paléographie ou du carbone 14, il recourt aux données fournies par l'archéologie, ce qui est excellent, et à d'autres considérations qui semblent moins heureuses. L'année 160 av. J.-C. serait recommandée pour l'établissement de la secte en ces parages par des raisons de géographie physique et de droit : la Mer Morte aurait connu à ce moment une baisse de son niveau qui laissait une bande plus large de littoral propice à l'agriculture, et d'autre part les pouvoirs publics qui ont concédé ce coin de terre aux Sadocides ne peuvent être les princes Maccabées, mais seraient plutôt le grand prêtre Alcime et le général Bacchidès, vers cette même date de 160. Ceci combiné avec les 390 ans du Document de Damas assigne aux années 196-176 la formation du groupe par le Maître de Justice, 176-167 une période de conflits avec le sacerdoce hellénisant de Jérusalem, 167-160 un exil du Maître de Justice dans un lieu ignoré qui n'est pas Qumrân. Ce sont là des dates bien hautes, et je doute que le « landeskundliche Gesichtspunkt » ou la « besitzrechtliche Frage » (p. 197 s.) soient de force à contrebalancer les raisons d'ordre historique invoquées par la plupart des savants en faveur d'une chronologie plus basse. Selon le système de Bardtke, le Maître de Justice a dû naître vers 206/200, mais il a pu par exception mourir vieux, vers 130 (p. 194), ce qui permet aux quarante ans du Document de Damas d'aboutir vers 90/87, date où Qumrân pouvait selon R. North relever du « pays de Damas ». Ces calculs ne convaincront pas tout le monde. De même l'identification du Démétrius et du « Lion en colère » de 1QpNahum avec Démétrius I et Antiochus IV (p. 114 s.). Signalons encore l'interprétation proposée de l'abandon et de la réoccupation du bâtiment de Qumrân : le tremblement de terre aurait été moins la cause que l'occasion d'un abandon déjà préparé depuis quelques années par une tendance nationaliste (provoquée par les recrues de la Diaspora) qui entraînait de plus en plus les sectaires à quitter leur désert pour retourner dans la vie publique; la *Règle de la Guerre* aurait été composée dans une telle ambiance, au cours de la deuxième moitié du Ier s. av. J.-C.; la réoccupation de Qumrân au Ier s. ap. J.-C. n'aurait été qu'une restauration modeste et archaïsante, due à certains membres épris de solitude et cultivant les souvenirs du passé; l'ironie de l'histoire a voulu que ce furent ces pacifiques qui subirent la dévastation romaine. — La comparaison de Qumrân et du christianisme (ch. VIII) est très sommaire et se contente de souligner

de profondes différences en ce qui concerne : la littérature (ici secrète et anonyme, là publique et pleine de noms propres), l'attitude envers la Loi (stricte observance et liberté), Jean-Baptiste (baptême et groupe de disciples sont différents), Jésus (le Maître de Justice n'est pas mort martyr et ne doit pas revenir), la justification (autre chez Paul), le dualisme Lumière-Ténèbres (autre chez Jean). Si le Dr. Bardtke n'avait pas lui-même conscience de rester à la surface du problème, on pourrait lui reprocher un exposé vraiment simpliste.

La deuxième partie (pp. 215-333) contient des *Textes :* traductions, accompagnées de quelques notes justificatives, de tous les documents publiés depuis le premier volume. *Règle de la Guerre*, *Hodayoth*, *Genesis Apocryphon*, *Règle de la Congrégation* (1 QSa) et d'autres fragments parus soit dans *DJD I*, soit ailleurs. S'y joignent même le *Document de Damas* et tous les passages utiles de *Philon* et de *Josèphe*. On ne peut refuser à ces traductions comme aux chapitres de recherches qui les précèdent d'attester beaucoup de conscience et un souci marqué d'être complet. La bibliographie n'est pas abondante; sans doute serait-elle superflue pour le public visé, qui trouvera tous les éléments du problème amplement analysés, discutés, commentés à son intention au cours de ce long ouvrage. Il lui faudra certes quelque énergie pour traverser ces dissertations très détaillées et forcément techniques. S'il parvient au terme du voyage, il en sera récompensé par l'information vraiment solide qu'il aura acquise sous la conduite d'un guide compétent et expérimenté. Son attention aura été soutenue par des photographies dont les couleurs discutables ne suppriment pas la valeur documentaire, ainsi que par des planches de formes céramiques, un plan de la ruine et deux cartes de la région.

[P. B.]

Le cadre historique des Manuscrits de la Mer Morte ne doit pas être cherché à l'époque des Hasmonéens, comme le pensent la plupart des savants, mais au 1er s. de notre ère : telle est la thèse de C. Roth (1). La clé de l'énigme est pour lui l'identification de l'attaque du Maître de Justice par le Prêtre Impie, racontée au *pèshèr* d'Habaquq, avec l'assassinat de Menahem ben Judah par Éléazar ben Hananiah près du Temple de Jérusalem, en 66 ap. J.-C. Tout découle de là. Les Sectaires de Qumrân sont des Zélotes. Ils se sont établis vers 4/6 ap. J.-C. dans la ruine qu'avaient abandonnée les premiers occupants, des Esséniens, après le tremblement de terre de 31 av. J.-C. Ils revenaient alors de Damas, où leur chef Judah ben Hezekiah avait dû s'exiler en 4 av. J.-C. C'est dans cet exil qu'il avait organisé ses partisans selon un règlement consigné dans le « Document de Damas ». C'est encore Judah qui aura composé la Règle de la Communauté (1QS) et les Hymnes (1QH) peu après l'installation à Qumrân, c'est-à-dire dans les débuts du 1er siècle de notre ère. Après sa mort et celle de deux de ses fils, vers 46 ap. J.-C., son troisième fils Menahem devint à son tour « Maître de Justice », titre du chef de la secte. S'étant signalé par la prise de Masadah, il voulut établir son hégémonie à Jérusalem par une manifestation spectaculaire dans le Temple, en 66 ap. J.-C., mais fut traqué et mis à mort par Éléazar ben Hananiah, Capitaine du Temple, le « Prêtre Impie » de 1QHab. Sous la direction de son neveu, Éléazar ben Jair, ses partisans se retirèrent dans leur solitude de Qumrân. Méditant sur le sort tragique de leur Maître Menahem, et se préparant par ailleurs à la guerre eschatologique

(1) Cecil Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls.* In-8° de VIII-87 pp. Oxford, Basil Blackwell, 1958. — Prix : 10 sh. 6 d.

imminente, ils eurent le loisir de composer (peut-être Éléazar lui-même) divers commentaires bibliques, dont celui d'Habaquq, et la Règle de la Guerre; car ils ne furent pas touchés par la ruine de Jérusalem en 70 et ne furent dispersés qu'en 73, lorsque Flavius Silva réduisit la forteresse de Masadah. Beaucoup périrent dans cette tourmente, mais d'autres portèrent ailleurs leur programme de résistance armée et déclenchèrent sans doute les soulèvements juifs de 114 ap. J.-C., après l'intervalle de quarante ans qu'avait annoncé leurs livres!

Cette brillante reconstitution est exposée avec conviction dans un opuscule de lecture agréable, encore que sa composition agglutinante ne soit pas sans déconcerter : dix petits chapitres où le problème est repris sous divers angles, suivis de sept Notes additionnelles, un Appendice et un Addendum! Cependant, grâce aux fréquentes répétitions et à la claire récapitulation des pp. 63-70, on saisit parfaitement l'argumentation et les conclusions de l'auteur. Cela ne veut pas dire qu'on en soit convaincu. Car il y a à cela bien des difficultés. D'abord en ce qui concerne l'épisode majeur de l'assaut du Prêtre Impie. Pour accepter l'identification proposée, il faut supposer bien des choses qui ne s'imposent nullement : que l'épisode de Josèphe se place au jour de l'Expiation, que Menahem était prêtre Sadokite, et que le Maître de Justice de 1QpHab fut assassiné. Sentant bien que ce dernier point est particulièrement douteux, Roth propose comme alternative d'identifier le Maître de Justice avec le neveu de Menahem, Éléazar ben Jair, dont on sait qu'il survécut à l'échauffourée de 66 ap. J.-C. Mais cette concession équivaut à une faillite, car le rôle effacé de ce personnage dans la rencontre en question n'explique plus du tout qu'1QpHab l'ait seul retenu comme victime du Prêtre Impie. Le seul accord un peu frappant est le nom d'Absalom qui figure à la fois dans 1QpHab et dans le récit de Josèphe; je ne sais cependant s'il suffit pour décider contre tant d'autres interprétations qui ont été proposées de cet épisode obscur, et qui s'adaptent également bien — ou également mal — aux allusions trop vagues et au sens très incertain du passage de 1QpHab.

Et il y a d'autres difficultés, qu'il suffira d'énumérer. Il faudrait admettre que les Zélotes ont été un parti religieux, à préoccupations doctrinales et même mystiques telles qu'en reflète la bibliothèque de Qumrân; que le titre de « Maître de Justice » fut porté par plusieurs chefs de la secte; que les Romains ont laissé subsister tranquillement ce foyer de Zélotes durant tout le premier siècle; que Vespasien montant à Jérusalem pour mater la révolte n'a pas touché à ce nid de résistants lorsqu'il passa tout près de lui, à Jéricho et à la Mer Morte; enfin qu'après la prise de Jérusalem, les Romains ont attendu encore trois ans avant de détruire ce repaire. Ceci nous amène à la difficulté chronologique, qui est la plus grave et sans doute décisive. Le système de C. Roth exige qu'on prenne ses libertés avec les conclusions de l'archéologie et surtout de la paléographie. Les aménagements de la Période II de Qumrân suggèrent une réinstallation de la même communauté (*RB.*, 1956, p. 545); et l'argument numismatique manié avec précision ne permet guère d'éluder l'année 68 comme date de la prise par les Romains (*RB.*, 1956, p. 567; 1959, p. 100). D'autre part, des paléographes aussi compétents que J. T. Milik, Fr. M. Cross, Jr., et d'autres, sont très fermes pour dater les plus anciens exemplaires de 1QS du début du I^er^ s. av. J.-C., et ceux de CDC d'environ 75-50 av. J.-C. La reconstitution de C. Roth est incompatible avec de telles données. D'aucuns émettront des doutes sur la valeur de l'argument archéologique ou paléographique; encore feraient-ils bien de ne pas leur opposer des arguments littéraires singulièrement plus fragiles. [P. B.]

Le Prof. H. H. Rowley a déjà publié maintes études sur le problème de Qumrân (voir par ex. *RB.*, 1953, pp. 419-423; 1958, p. 622 s.). Une Conférence Montefiore donnée à l'Université de Southampton (1), le 1er mai 1958, lui a donné l'occasion de brosser à grands traits les aspects principaux du problème et l'essentiel de ses conclusions. Après un bref rappel des trouvailles, on trouvera résumées les raisons qui le déterminent à situer le Maître de Justice au temps de la révolte maccabéenne; à ce propos sont caractérisés les principaux écrits de la secte et certains des problèmes qu'ils posent : identité des Kittim, le calendrier, le messianisme, les rites de purification, etc. La thèse de Teicher est rejetée, ainsi que celles de Del Medico, Driver et Roth. Les fallacieux rapprochements entre le Maître de Justice et Jésus sont réfutés, et la différence d'esprit entre la secte et le christianisme est soulignée. Les rouleaux de cuivre sont tenus pour un catalogue authentique du trésor du Temple. Ce rapide mais vivant aperçu se termine par des remarques sur l'importance des rouleaux pour notre connaissance du texte biblique et du judaïsme intertestamentaire, ainsi que par un vigoureux démenti du prétendu boycott auxquels les nouveaux documents auraient été soumis de la part des savants juifs et chrétiens.

[P. B.]

Dans son discours d'inauguration de Rectorat à l'Université de Fribourg en Brisgau, le Prof. A. Vögtle a proposé des réflexions brèves mais pertinentes sur *l'activité publique de Jésus considérée en fonction du mouvement de Qumrân* (2). Après avoir caractérisé la secte de Qumrân, où il n'hésite pas à reconnaître des Esséniens, il estime que Jésus n'a pas pu ignorer un mouvement dont il partageait l'attente eschatologique; *Mt.*, v, 43 et *Lc.*, xiv, 21 pourraient bien s'opposer tacitement à des maximes de Qumrân. De fait Jésus a délibérément pris le contre-pied de cet ésotérisme qui, à Qumrân comme chez les Pharisiens, visait à former un « Reste » de saints, purs, élus, contrasté avec la masse pécheresse; son originalité révolutionnaire a été d'appeler tout le monde au Royaume, y compris les pécheurs. Il reconnaît bien avec tristesse que beaucoup ne répondent pas à l'appel; mais cette constatation de fait n'a rien d'un exclusivisme de principe. L'Église qu'il a voulu fonder devait être tout autre chose qu'un nouveau groupement parmi beaucoup d'autres. C'est pour éviter des méprises à ce sujet qu'il a peu employé le terme « église » et lui a préféré celui de « royaume de Dieu »; mais les textes de Qumrân prouvent qu'il a pu parler de fonder une Église et renforcent l'authenticité de *Mt.*, xvi, 18, quoi qu'il en soit de la place originale de ce logion, que *Mt.* joint à la confession de Césarée, mais qui pourrait bien avoir été prononcé après la Résurrection. — A la p. 7 Vögtle conclut de l'absence à Qumrân des Paraboles d'Hénoch que cet écrit devait appartenir à une groupe différent; il ne paraî pas envisager que ces sections où apparaît le « Fils de l'Homme » puissent trahir une influence chrétienne.

[P. B.]

(1) H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls from Qumran* (The Second Montefiore Memorial Lecture). In-8° de 24 pp. The University of Southampton, 1958. — Prix : 2 sh. 6 d.

(2) Anton Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Freiburger Universitätsreden, Neue Folge, Heft 27). In-8° de 20 pp. Freiburg im Breisgau, Hans Ferdinand Schulz Verlag, 1958. — Prix : DM 1.80.

M. Wallenstein a consacré une monographie aux *colonnes VIII, 4-IX, 36 des Hodaioth de Qumrân* (1). Après un fac-similé en deux planches (un deuxième fac-similé identique mais non encarté rend aisée la consultation en cours de lecture), le texte est reproduit, divisé *per cola et commata*, et vocalisé selon la ponctuation massorétique; autant que possible les lacunes sont comblées par des restaurations. Vient ensuite une traduction, disposée selon la même division et où les restaurations sont soigneusement indiquées. Enfin une dernière section contient les 324 Notes auxquelles renvoient des numéros en exposant dans le texte hébreu. Ces Notes représentent un apparat très technique qui justifie l'édition et la traduction : observations paléographiques et philologiques; parallèles bibliques, qumrâniens, apocryphes, rabbiniques; remarques sur le sens du texte. A vrai dire, ces dernières sont brèves et l'on regrette l'absence d'un commentaire proprement dit. Comme le remarque l'Introduction, ces colonnes de 1QH sont importantes et difficiles à entendre. On eût apprécié que le Dr. Wallenstein en vînt à une exégèse proprement dite. Déjà son admission d'une seule hymne dans ces deux colonnes aurait besoin d'être justifiée; Van Selms a divisé comme lui, mais Dupont-Sommer, Licht, Molin (2) reconnaissent ici deux hymnes distinctes. La détérioration du bas de la colonne VIII ne permet pas de décider avec certitude, mais les deux thèmes différents, que Wallenstein lui-même reconnaît dans son titre et son introduction, suggèrent plutôt deux hymnes. Ce point n'est d'ailleurs pas d'importance considérable, et les remarques minutieuses sur le détail du texte gardent toute leur valeur. Pour sobres qu'elles soient, elles comportent des options qui orientent l'interprétation de façon intéressante. Ainsi, en faisant de *maprīaḥ* (VIII, 10) un intransitif et en donnant aux verbes de VIII, 12*b*-14*a* un sujet impersonnel, il dispense de voir ici avec Dupont-Sommer le Maître de Justice et son « Mystère » de Serviteur souffrant; c'est bien plutôt le Rejeton lui-même, c'est-à-dire la Communauté de Qumrân, qui est présenté comme un jardin scellé aux eaux duquel les gens du dehors n'ont pas accès et dont ils ne soupçonnent même pas la valeur. Ailleurs, en VIII, 35*b*-37*a*, il est piquant de constater que Wallenstein comprend exactement le contraire de Dupont-Sommer : ici l'auteur de l'hymne parle envers et contre tout, là il ne peut plus élever la voix. De tels exemples montrent assez que notre intelligence de ces textes obscurs et abîmés est encore bien précaire. Nous n'en avons que plus de reconnaissance pour des études de détail comme celle-ci, soignée et prudente, car c'est de tels travaux d'analyse que sortiront peu à peu les éléments solides d'une synthèse future. De bons Index terminent cette excellente monographie.

[P. B.]

Si la *Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* (3) avait été exhumée du fonds médiéval de l'une ou l'autre des grandes bibliothèques

(1) Meir Wallenstein, *The* Nezer *and the Submission in Suffering Hymn from the Dead Sea Scrolls*, Reconstructed, Vocalized and Translated with Critical Notes. (Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, vol. II). Gd in-8° de XI-47 pp. Istanbul, 1957. — Prix : 15 fl.

(2) Wallenstein ne connaît pas encore ces quatre traductions, parues en 1957 comme la sienne (cf. *RB.*, 1958, pp. 627-632).

(3) Jean Carmignac, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres*. I. Texte restauré, traduit et commenté. — In-8° de XX-288 pp. Paris, Letouzey et Ané, 1958. — Prix : 2.500 fr.

qui conservent aujourd'hui des manuscrits hébreux, combien eussent remarqué sa publication? Une poignée, peut-être, de curieux et d'érudits. Mais la *Règle de la Guerre* a été découverte à Qumrân, et il est entendu que cela change tout! N'est-ce pas trop entendu? A elle seule, ou presque, la circonstance de Qumrân vaut à la *Règle* de passer par tous les honneurs philologiques. Un écrit, d'ailleurs incomplet, dont la médiocrité de pensée et d'expression, lorsqu'il s'écarte de ses modèles, n'a d'égale que son oraculaire solennité, se voit ainsi méticuleusement restauré, traduit et commenté sous tous les angles. Ne nous en plaignons pas, cependant, dans l'espoir du jour où nous en aurons enfin le cœur net. La grammaire et la lexicographie hébraïques y auront certainement gagné, de même, sans doute, que la paléographie et l'histoire de la transmission manuscrite d'une partie de l'Ancien Testament. L'épisode qumrânien, s'il ne tire pas à lui toute la signification religieuse de l'époque, nous aura, en outre, révélé certains aspects moins connus, ou moins remarqués, du judaïsme de la Palestine hellénistique et romaine. Avouerai-je qu'à partir de ce point, le compte des bénéfices me paraît beaucoup moins sûr? Ce qui m'amène à jeter ce petit doute en travers de l'optimisme général, c'est du reste l'ampleur même du projet dont l'ouvrage ici présenté n'est qu'une première réalisation. M. Carmignac nous promet, en effet, comme suite à sa traduction et à son commentaire, une *Étude philologique, historique et théologique* de la *Règle* (p. xi). C'est beaucoup : autant qu'on en consacrerait à un « classique ». De cette *Étude*, la présente introduction (pp. xi-xvi) esquisse provisoirement les grandes lignes. Le personnage qui dégorge ses pieuses haines dans la *Règle*, au nom de l'avènement prochain du royaume de Dieu, ne serait autre que le Maître de justice, auquel il y a déjà par ailleurs de bonnes raisons d'attribuer les *Hymnes*, *la Règle de la Communauté* et la *Règle pour toute la congrégation d'Israël* (p. xiii). Une date nous est, en outre, suggérée, qui repose sur l'identification (« assez plausible ») du « Prêtre impie » *(Commentaire d'Habaquq)* avec Alexandre Jannée : « aux environs de 110 », c'est-à-dire, concrètement, vers la fin de la vie du Maître de justice, après la rédaction de la *Règle de la Communauté*, de la *Règle pour toute la congrégation d'Israël*, et peut-être en même temps que certains *Hymnes* (p. xiii). La personnalité de l'auteur de la *Règle de la Guerre* est appréciée avec sympathie, comme il convenait, mais aussi sans trop d'illusions : « orateur et poète », « juriste et théologien plus que stratège », et, par surcroît, rêveur et constructeur d'utopies (p. xi). Ne chicanons pas sur les qualifications professionnelles, encore que l'éloquence, la poésie, le droit et la théologie soient de bien grands mots. Quant à l'art militaire, il y en a sans doute autant dans la *Règle* qu'il y a d'urbanisme dans la Jérusalem céleste de l'*Apocalypse* de Jean! Il vaut mieux d'ailleurs pour le « théologien » que le « stratège », en l'occurrence, ne soit pas trop habile, car on voit mal comment le premier s'arrangerait avec le monceau des victimes du second. Il est vrai que l'un et l'autre ont pris au préalable le soin de mettre le Dieu unique de leur côté : le « théologien » pour soutenir le courage de ses élus et le « stratège » pour suppléer à la gratuité de son armement d'or et de pierreries. Mais ce naïf calcul (de quel autre terme pourrait-on nommer ces choses?) était-il si heureux? M. Carmignac note, en passant, à propos de xiii, 11, que l'auteur de la *Règle* a su éviter le dualisme, avec cette réserve, cependant, que « ses idées sur la prédestination n'ont pas encore réalisé la synthèse chrétienne » (p. 194). C'est bien peu dire. En fait, l'avantage d'avoir évité de poser deux principes contraires à l'origine (Bélial est créé par Dieu) se trouve en bonne partie perdu dans la brutale opposition des fins (Bélial est créé pour la perdition).

Du point de vue historique, la principale hypothèse du traducteur est celle de l'identification des Esséniens avec le groupe de Qumrân. A vrai dire, si l'on en croyait Philon, qui a fait un mérite aux Esséniens de n'avoir voulu posséder aucune arme dans leur retraite, l'hypothèse serait plutôt gênante dans le cas de la *Règle de la Guerre*. Mais M. Carmignac pense, malgré tout, que la contradiction n'est pas irréductible : « la vie réelle et les perspectives eschatologiques, remarque-t-il, constituent deux plans si différents! » (p. 79). Si je comprends bien, la *Règle* aurait donc justement prétendu assurer, au bon moment, l'opportune promotion du pacifiste du temps de la domination de Bélial en victorieux pourfendeur eschatologique. L'homme, « cet être ondoyant et divers... »! Néanmoins, l'essentiel de la tâche que M. Carmignac s'était assignée dans cette première partie de la grande *Étude* qu'il projette, était de restaurer, dans toute la mesure possible, et de traduire, plus encore que d'expliquer et de commenter, la *Règle de la Guerre*. Ici, j'aurais plutôt envie de rendre simplement les armes, puisque aussi bien les limites de ce compte rendu ne me permettent d'entrer dans aucune discussion utile. Une somme considérable de patience et de sagacité a été dépensée à la restauration du texte. La base commune des conjectures est l'importance relative des lacunes mesurées au millimètre et le comblement des vides d'après des critères variables : espace moyen occupé par les lettres et les interstices, vestiges de lettres encore plus ou moins reconnaissables, phraséologie de l'auteur, parallélisme des formules, allusions scripturaires et contexte immédiat. Dans l'ensemble, le résultat me paraît tout à fait appréciable, même si, de par la nature du cas en présence, les conjectures demeurent, plus ou moins solides, ou plus ou moins fragiles, suivant le nombre des conjectures et la convergence des critères utilisés dans la restitution du texte perdu, suivant aussi, il va sans dire, l'importance de la lacune elle-même. La traduction, pour sa part, sacrifie délibérément l'élégance à la littéralité. Au premier stade de déchiffrement d'un texte aussi ancien, qui n'est plus porté par aucune tradition vivante, ce parti d'austérité littéraire s'imposait. L'inconvénient n'est d'ailleurs pas bien sérieux, car là où la formule adoptée dans la traduction risque d'être obscure, le commentaire explique et fournit des équivalences. C'est également au commentaire qu'est dévolue la tâche de faire ressortir par des titres appropriés les principales articulations du texte. Je note enfin que le traducteur s'est placé d'emblée dans l'hypothèse de l'unité d'auteur et de composition, contre A. Dupont-Sommer (suivi par Gaster), qui regarde les col. XV-XIX comme un « règlement annexe » (p. 213). Une bibliographie (pp. XVII-XIX) d'abord arrêtée à 1955, date à laquelle a été terminée la première rédaction de l'ouvrage, mais prolongée par un supplément critique à l'automne 1957 (pp. 267-274) ; cinq précieuses tables : principaux termes hébreux expliqués dans le commentaire, citations bibliques, « citations esséniennes », auteurs mentionnés et divergences introduites dans le texte hébreu par rapport à l'édition princeps de Sukenik, achèvent de faire de cette importante publication un instrument de travail indispensable pour quiconque voudra à l'avenir faire une étude sérieuse de la *Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* découverte à Qumrân. La sincère reconnaissance que nous devons dès maintenant à l'auteur nous fera attendre avec d'autant plus de curiosité et de sympathie la parution de la grande *Étude* qu'il nous a promise.

[J.-P. A.]

Judaïsme. — Le Professeur V. A. Tcherikover a entrepris, avec l'assistance du Dr. A. Fuks, la publication d'un *Corpus Papyrorum Judaicarum* (sigle : *C. P. Jud.*) qui rassemblera tous les papyri et ostraca égyptiens concernant les Juifs ou le Judaïsme (1). Ont été retenus tous les documents où se rencontrent les termes Ἰουδαῖος ou Ἑβραῖος, ceux qui mentionnent des événements (ex. la révolte sous Trajan) ou des termes techniques (ex. προσευχή ou σάββαθα) relevant du Judaïsme, ceux qui proviennent de lieux où n'habitaient que des Juifs (ex. le quartier juif d'Edfou), enfin ceux qui contiennent des noms propres juifs. Le dernier de ces critères est délicat à manier, car bien des Juifs plus ou moins assimilés ont porté des noms grécisés ou franchement grecs, et inversement certains noms sémitiques ou même égyptiens peuvent donner l'illusion d'être juifs; des principes de discernement sont formulés dans l'Introduction et mis en œuvre dans les commentaires avec une prudence qui préfère éliminer des cas douteux plutôt que d'en alourdir l'enquête. Les documents ainsi recueillis sont reproduits en tout ou en partie, selon que leur intérêt juif résulte de l'ensemble du texte ou seulement d'une mention passagère. Le premier souci a été d'en fournir une lecture aussi garantie que possible, à l'aide de vérifications toujours utiles, parfois même très nécessaires dans le cas de publications déjà anciennes. Rien n'a été négligé pour retourner aux originaux, soit directement, soit par l'intermédiaire de complaisants papyrologues. Plus d'une amélioration a été ainsi obtenue, soit dans la lecture des textes, soit dans la restauration des lacunes. On appréciera aussi l'addition de plusieurs inédits. Chaque document ou groupe de documents est accompagné d'une introduction et d'un commentaire qui s'attachent principalement aux incidences juives, mais traitent à l'occasion de problèmes plus généraux; c'est ainsi qu'on trouvera dans l'introduction à la section v une bonne mise au point du problème des Reçus écrits sur ostraca. A ces commentaires s'ajoutent encore des bibliographies qui relèvent de façon très complète les travaux utiles parus sur chaque document.

Le classement des textes est fondé sur les trois grandes périodes qu'impose l'histoire du judaïsme égyptien. La *période ptolémaïque*, à laquelle est consacré ce premier volume, va de 323 à 30 av. J.-C. : c'est l'époque florissante où les Juifs s'assimilent volontiers à la culture hellénistique et exercent librement toutes sortes de métiers, même dans l'armée et l'administration, au point d'avoir une influence importante sous les Ptolémées VI et VII. La période suivante *(Early Roman Period)*, dont s'occupera le vol. II, doit s'arrêter à 117 ap. J.-C., date où le conflit de plus en plus aigu entre les Juifs et l'empire romain aboutit à la révolte sous Trajan et à sa répression qui anéantit presque le judaïsme égyptien. La dernière période *(Late Roman and Byzantine Period)*, réservée au vol. III, va jusqu'à la conquête arabe (641/2 ap. J.-C.) et connaît un lent ressaisissement qui, contrarié et aiguillonné par l'essor du christianisme, amène le judaïsme à se raidir de plus en plus dans sa culture traditionnelle. — A l'intérieur de chacune de ces grandes périodes, les textes sont groupés selon leurs affinités de provenance ou d'intérêt; et à l'intérieur de ces catégories ils sont rangés selon l'ordre chronologique. C'est ainsi que cette première partie consacrée à la période ptolémaïque se divise en six sections : I (nos 1-6), les Juifs de Palestine dans les pap. de Zénon; II (nos 7-17),

(1) *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Volume I, edited by Victor A. Tcherikover, in collaboration with Alexander Fuks. In-4° de xx-294 pp. Published for the Magnes Press, The Hebrew University : Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1957. — Prix : 12 dol.

les Juifs du Fayûm dans les pap. de Zénon; III (nos 18-32), soldats et colons militaires juifs aux III-IIe s. av. J.-C.; IV (nos 33-47), juifs paysans, pasteurs et artisans dans le Fayûm; V (nos 48-124), juifs percepteurs de taxes, officiers de l'administration et paysans, d'après les ostraca de Haute Égypte; VI (nos 125-141), documents variés qui n'ont pu entrer dans les précédentes catégories.

Dans une telle collection, les pièces célèbres telles que la Lettre de Claude aux Alexandrins ou les Actes de Martyrs Alexandrins sont évidemment l'exception. Il n'est pas fréquent non plus que l'histoire littéraire s'y trouve directement confirmée comme dans le cas de ce Dositheos fils de Drimylos, que certains savants soupçonnaient d'être une invention du Troisième livre des Maccabées, mais qui s'est rencontré bien réel dans cinq papyri groupés ici sous le no 127. Le plus souvent il s'agit d'humbles documents, émanés de personnages obscurs et reflétant la vie quotidienne. Mais précisément ils ont l'intérêt d'ajouter aux données de la grande histoire un témoignage unique en son genre, et qui peut devenir éloquent si on sait le faire parler comme s'y entend V. Tcherikover. C'est là qu'on découvre, à côté des Juifs riches et influents d'Alexandrie, une juiverie de la campagne, travaillant la terre ou exerçant de petits métiers. Ses recours aux bureaux et aux tribunaux du gouvernement, sa langue, son onomastique, autant de critères qui permettent de mesurer son désir d'assimilation à l'hellénisme, ou au contraire son retour à un séparatisme nationaliste. Les trouvailles sont fortuites, et l'information lacuneuse; la lumière ainsi reçue n'en est pas moins très précieuse pour compléter les sources littéraires, qui sont elles aussi partielles et laissent bien des ombres. On s'en rendra compte en lisant les *Prolegomena* (pp. 1-111) par lesquels le prof. Tcherikover a introduit son œuvre. Dans cette synthèse vraiment magistrale sur le judaïsme égyptien, du début de la période ptolémaïque à la fin de la période byzantine, il fait parler tour à tour les textes littéraires et les documents papyrologiques pour en dégager une admirable vue d'ensemble. Ces diverses sources s'éclairent mutuellement et il en jaillit des aperçus neufs. Qu'il s'agisse de la Lettre d'Aristée, de l'Édit de Claude ou du Papyrus Nash, ces pièces célèbres reçoivent, de la perspective d'ensemble où elles sont replacées, un visage renouvelé, voire corrigé (p. 70, note 45, critique du texte de l'Édit de Claude) ou mieux daté (p. 107, note 48, Pap. Nash du I/IIe s. après J.-C. plutôt qu'avant). Tout cela est mené avec autant de compétence dans l'érudition, que de prudence critique dans les conclusions, et de clarté dans l'exposé. L'auteur s'avère non seulement papyrologue et historien, mais fin lettré et humaniste. A sa suite on revit, par exemple, avec un intérêt passionné, cette tragédie du Ier siècle à laquelle fut mêlé Philon. Vraiment l'ouvrage est de première qualité pour le fond comme pour la forme. Imprimé aux Presses d'Oxford, il est d'une parfaite élégance.

Ce premier volume s'achève déjà par des Index très complets : des matières traitées dans les Prolegomena (20 pages); des noms de souverains et autres personnes; des noms géographiques et ethniques; des termes techniques; des sources papyrologiques. Le vol. III comportera en outre des Planches illustrant certains documents, ainsi que des Appendices et Addenda enregistrant les apports survenus après la rédaction des Prolegomena (1952) et des Sections I-VI (1954). Il est navrant, certes, que le Prof. Tcherikover ne soit plus là pour achever son œuvre. Il a eu la joie de voir paraître le premier volume mais s'est éteint très tôt après. Heureusement il semble avoir poussé très loin la préparation des deux volumes suivants, et il en a confié le soin à des mains sûres. Le Dr. A. Fuks, qui a déjà écrit dans ce volume quelques excellents commentaires, a été associé de très près au travail de

son maître. On peut être certain qu'il en poursuivra l'achèvement avec autant de compétence que de zèle; et on ose espérer que le délai sera court.

[P. B.]

Invité à présenter au public italien un traité du *Talmud de Babylone*, le regretté E. Zolli a bien fait de choisir le *traité des Bénédictions* (Berakhoth) (1), un des plus intéressants par ce qu'il dit sur la prière et en particulier sur le repas pascal, cadre de l'Eucharistie chrétienne. Destiné au lecteur cultivé mais non spécialiste, le texte est offert en traduction seulement, mais fidèle, claire et agréable. Des notes brèves donnent les explications essentielles. Les passages de discussion trop subtile ou stérile ont été sautés, ce dont le lecteur est averti par des points de suspension. On sait que les maîtres du Talmud ont le secret de parler de tout à propos de tout; le traducteur a donc bien fait de diviser le texte en paragraphes dont des sous-titres énoncent le contenu. Ces sous-titres sont rassemblés en tête de chaque chapitre dans des sommaires dont la simple lecture suffit pour orienter la recherche (2). Un Index Alphabétique vient encore faciliter la recherche. Ainsi guidé, le lecteur pourra butiner sans trop de peine, et même avec plaisir, dans cette prairie où les fleurs, toujours curieuses et souvent délicates, sont enfouies parmi les ronces dans un désordre si déconcertant. Il sera d'ailleurs introduit dans ce maquis par une étude sommaire mais substantielle de M^lle^ Cavalletti (pp. XI-LII), qui lui apprendra l'essentiel sur les Pharisiens et leur Loi orale, les origines de la Mishna et du Talmud, les règles herméneutiques de l'exégèse midrashique, etc. Dans sa simplicité volontairement peu technique, cette Introduction est solidement informée (3) et contribuera utilement, avec la Traduction qu'elle précède, à ouvrir l'accès d'une littérature aussi riche qu'elle est rébarbative, dont la connaissance n'est pas sans fruit, fût-ce par contraste, pour une pénétration meilleure du message chrétien.

[P. B.]

La monographie de Shaul Esh sur l'expression הקדוש ברוך הוא (4) prend son départ dans la réfutation d'une thèse de A. Marmorstein. Celui-ci, dans son ouvrage sur « The Names and Attributes of God » (London, 1927), prétend que cette expression n'est entrée en usage qu'au début du III^e^ s. ap. J.-C., pour affirmer la sainteté du Dieu d'Israël contre les assauts conjugués du paganisme, du gnosticisme, du christianisme et de l'athéisme. Si elle se rencontre dans les écrits tannaïtes, c'est-à-dire dès les deux premiers siècles de notre ère, il la déclare interpolée. Examinant tous les passages en cause, Esh n'a pas de peine à montrer que cette thèse est insoutenable. C'est l'objet de sa première partie, où les textes tannaïtes

(1) *Talmùd Babilonese. Trattato delle Benedizioni*, a cura di Eugenio Zolli, con uno studio introduttivo di Sofia Cavalletti. In-8° de LII-441 p. Bari, Editori Laterza, 1958. — Prix : 3.600 lires.

(2) Notons que, par inadvertance, la fin du sommaire du ch. II (p. 97 s.) énumère les paragraphes qui terminent en réalité le ch. III.

(3) C'est cependant trop simplifier que d'identifier pratiquement les Pharisiens avec les *Hasidim* (p. XIII s.). — P. XX, le cas d'*erubh* donné en exemple ne semble pas bien compris. — P. XXXII, note 30, la Mishna éditée par D. Hoffmann et al. ne contient pas seulement « i primi quattro ordini » mais aussi les deux derniers.

(4) Shaul Esh (בּוּה) הק « *Der Heilige (Er sei gepriesen)* ». *Zur Geschichte einer nachbiblisch-hebräischen Gottesbezeichnung.* In-8° de XVI-86 pp. Leiden, Brill, 1957. — Prix : br. 12,50 fl.

qui contiennent cette expression sont recueillis et transcrits d'après les meilleures éditions critiques; d'abord 70 textes attribués nommément à tel ou tel rabbin, et qui sont rangés selon la suite chronologique, ensuite les sentences anonymes dont 27 sont également reproduites *in extenso* tandis que le reste est indiqué en appendice. Le bref commentaire qui accompagne chacun de ces passages se borne à établir son authenticité et à envisager les variantes : il en résulte que dans un tiers des cas l'expression en cause est attestée de façon unanime, et que dans les autres son remplacement très naturel par d'autres désignations divines n'empêche qu'elle garde même alors le suffrage de nombreux et excellents témoins. Bref, il apparaît certain qu'elle est déjà bien employée à l'époque tannaïte.

Décomposant ensuite cette expression, Esh observe que l'épithète ברוך הוא se trouve, dès la littérature tannaïte et dans la littérature postérieure, accolée à toutes sortes de désignations de Dieu. הקדוש pose un problème plus délicat; il est difficile de prouver que Dieu soit ainsi désigné dans les écrits tannaïtes. En fait, — et c'est le sujet de la Deuxième Partie, — Esh estime que la désignation originale dans ces écrits fut הקודש, et donc que la formule ordinairement abrégée הקב"ה devait se lire primitivement הקודש ברוך הוא. Il le prouve cette fois encore par un examen critique de 36 passages tannaïtes, ainsi que de textes de Ben Sira, du Testament araméen de Lévi, du Document de Damas, de 1QS, enfin d'ouvrages post-tannaïtes, où le terme הקדוש doit selon lui s'entendre de Dieu. Il en vient à se demander si, déjà dans la Bible, ce terme qui désigne souvent le sanctuaire n'est pas aussi appliqué par métonymie à Dieu en lui-même. Ainsi en *Is.*, LXII, 12 il faudrait entendre, non pas « peuple saint », mais « peuple du Saint » c'est-à-dire « peuple de Dieu » comme en *II Sam.*, XIV, 13; *Ps.*, XLVII, 10; de même en plusieurs autres passages énumérés p. 78. Cette suggestion mérite de retenir l'attention des exégètes de l'A. T. Elle pourrait bien être l'apport le plus suggestif de cette étude par ailleurs fort technique et lexicographique, qui se recommande par le sérieux de sa méthode critique.

[P. B.]

Dans une dissertation présentée en 1952 à l'Université de Bâle, R. Mach a exploré tous les textes qui traitent du *Ṣaddīq dans la littérature talmudique et midrashique* (1). La nature même de ces textes l'a amené à établir deux parties bien distinctes. Dans la première (pp. 1-49) il s'agit du *Ṣaddīq* dont la justice est un « character acquisitus » : il l'obtient par son obéissance, ses bonnes œuvres, sa confiance en Dieu, sa lutte contre l'instinct mauvais. C'est par un libre choix qu'il la poursuit, encore que plus d'un obstacle entrave sa liberté. Au terme est la récompense, dans la vie future. Ces divers aspects du thème sont illustrés, dans autant de courts chapitres, par de nombreux passages des écrits rabbiniques. On remarquera aussi une comparaison avec les notions voisines, notamment celle du *Ḥasīd*, et une liste intéressante des critères littéraires dont se servaient les Rabbins pour déterminer la moralité des personnalités de l'A. T. : par ex. pour les justes le mot « nom » précède le nom propre (*I Sam.*, I, 1), pour les impies il le suit (*I Sam.*, XXV, 25). — La Deuxième partie, plus considérable (pp. 51-222), groupe d'autres textes où la justice est un « character innatus ». Le « Juste » est alors un personnage charismatique, comparable au θεῖος ἀνήρ de l'hellénisme.

(1) R. MACH, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch.* In-8° de XII-245 pp. Leiden, Brill, 1957. — Prix : br. 26 fl.

Des prodiges accompagnent sa naissance. Sa conduite est parfaite, prudente, modèle d'abstinence. Favori de Dieu, il est comblé de ses dons et de ses faveurs; on le remarque à sa beauté, sa sagesse, sa force, sa bonne odeur. Il commande à la nature et aux animaux, répand les bienfaits sur les autres hommes, intercède pour eux par ses prières, ses souffrances, ses mérites. Aussi Dieu assure-t-il à chaque génération un certain nombre de Justes, trente, voire trente-six. Sa mort, qui pose un problème, est expliquée parfois par la faute d'Adam, quand elle n'est pas simplement ramenée à la destinée commune et à la nécessité de laisser la place à d'autres justes. Elle est d'ailleurs édifiante et méritoire; on en raconte les dernières heures, et le deuil est universel. Les derniers chapitres qui terminent cette deuxième partie : l'état intermédiaire, le voyage de l'âme après la mort, la résurrection et l'ère messianique, élargissent quelque peu le champ de l'enquête, et en tout cas valent aussi bien pour le Juste de la première partie, celui qui l'est devenu par ses mérites. On le voit bien dans les deux sections finales qui traitent des justes dans le paradis et de la comparaison avec le sage commerçant qui a bien mené ses affaires *(mercatura spiritualis)*. Ces aperçus eschatologiques auraient pu faire l'objet d'une Troisième partie, concluant les deux autres. Mais, s'il y a là un défaut de composition, il est bénin. On appréciera plutôt la richesse des informations recueillies. C'est par là que vaut l'ouvrage. Il ne prétend pas élaborer des théories, mais d'abord rassembler et classer des données positives. Il ne glane pas seulement chez les Rabbins, mais aussi dans les Apocryphes. Sans vouloir être complet, il semble avoir atteint l'essentiel. Son enquête a d'ailleurs l'intérêt, surtout dans la deuxième partie, de juxtaposer aux données rabbiniques les données comparables d'autres religions, notamment de l'Islam, mais aussi de l'iranisme, de l'hellénisme, du christianisme. Ses références au Nouveau Testament sont rares et très discrètes; mais tout lecteur averti songera spontanément à bien des rapprochements. Le théologien chrétien qui voudra élaborer la notion de justice en fonction de son arrière-plan judaïque trouvera ici des matériaux utiles, diligemment colligés et bien distribués. Un Appendice I érudit traite de la symbolique nautique dans la littérature rabbinique (la comparaison du vaisseau appliquée à Israël ou au cosmos, etc.). L'Appendice II donne la liste (avec les références) des personnalités de l'Ancien Testament qui sont désignées comme « justes » dans le Talmud et le Midrash. Il n'y a aucun Index des textes utilisés ou des matières traitées dans le livre.

[P. B.]

Proche-Orient ancien. — Le P. Alonso Schökel a tiré un livre des notes de son *voyage en Orient*, fait avec l'Institut Biblique de Rome en 1954 (1). Il les a classées suivant l'ordre chronologique des événements sur lesquels elles portaient, en s'arrêtant à la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor. Le P. a considéré que cette date mettait fin à une période complète en elle-même, et peu connue du grand public auquel il voulait la révéler. Ce livre est l'œuvre d'un humaniste, auteur de plusieurs ouvrages scolaires, soucieux de style, de poésie quelquefois, et d'humour à l'occasion; mais cet humaniste connaît et aime son Ancien Testament, il en comprend le genre, et il sait transmettre sans lourdeur une solide information historique et archéologique. Son livre saura plaire et instruire.

[M. Du Buit]

(1) Luis Alonso Schökel, S. J., *Viaje al pais del Antiguo Testamento*. In-8° de 384 pp. Santander, Éditions « Sal Terrae », 1956. — Prix : 70 pesetas.

Nous avons signalé en son temps (*RB.*, 1958, pp. 315 s.) le beau livre de M. Tchalenko sur les *Villages antiques de la Syrie du Nord.* Un volume d'*appendices* était annoncé, qui vient de nous arriver; il complète heureusement l'ouvrage principal et présente sur certains points un intérêt propre (1). M. Tchalenko a obtenu en effet la collaboration des meilleurs spécialistes de l'Institut français d'Archéologie de Beyrouth. M. Seyrig examine 39 inscriptions grecques relevées dans la région, ainsi que quelques eulogies et bulles inscrites. M. Caquot a étudié, d'après les documents monophysites du British Museum, des listes de couvents antiques dont la plupart se laissent identifier. M. Enno Littmann publie deux inscriptions syriaques, et Mme Sourdel-Thomine trois inscriptions arabes médiévales. M. Tchalenko ajoute à cet appendice une liste des monuments médiévaux déjà connus, avec référence aux publications qui les décrivent, ainsi qu'une table chronologique des inscriptions médiévales datées. Enfin viennent l'index des noms de lieux, classés par ordre alphabétique, puis par ordre de voisinage, et puis la table analytique générale admirablement établie par M. Seyrig. Ainsi se trouve complété cet important travail.

[M. Du B.]

Entre 1950 et 1952 Wendell Phillips, président de la « Fondation Américaine pour l'Étude de l'Homme », mena successivement quatre campagnes de fouilles en Arabie méridionale. Au pays des aromates la Mission américaine ne découvrit pas le palais de la Reine de Saba' mais porta son intérêt sur les ruines, et les installations proches voisines, des capitales de deux anciens royaumes : Saba' et Qatabân, de même que sur un site important de la province du Dhofâr dans l'Oman. Au Yémen l'expédition rencontra les pires difficultés et s'acheva sur un désastre : la perte quasi totale des estampages d'inscriptions et des objets découverts (2). Malgré ces traverses le succès n'a pas été mince au regard de l'histoire ancienne de l'Arabie. On est à même de s'en rendre compte.

Car voici publié, sous la direction du Professeur W. F. Albright, le premier volume d'une série qui en comprendra trois ou quatre touchant les résultats de ces campagnes archéologiques. Il faut remarquer tout de suite que le contenu du livre est en accord avec le titre : *Découvertes archéologiques en Arabie du Sud* (3). C'est en effet, divisé en deux parties : Beihân et Mârib, un recueil d'articles sur des sujets variés. Ici même osera-t-on formuler un regret? Un partage plus logique n'aurait-il pu se concevoir, qui eût groupé les études particulières à la suite des rapports sur les principales fouilles, lesquels, hormis Mârib, ne figurent pas dans ce livre; c'est à savoir : Hajar Kohlân, Ḥeid Bin ʿAqîl, Hajar bin Ḥumeid? Cela eût donné un exposé d'ensemble moins enchevêtré, d'une exploitation plus rationnelle.

(1) Georges Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine.* Vol. III (Institut Français d'Archéologie Orientale, Bibliothèque Archéologique et Historique, tome L). In-4° de xvi-192 pp., 29 fig. et 4 cartes. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1958.

(2) Wendell Phillips, *Qataban and Sheba*, 1955. Cf. *RB.*, 1956, p. 631.

(3) *Archaeological Discoveries in South Arabia*, by Richard LeBaron Bowen, Jr. and Frank P. Albright, with contributions by Berta Segall, Joseph Ternbach, A. Jamme, Howard Comfort, and Gus W. Van Beek (Publications of the American Foundation for the Study of Man. Volume II). In-4° de xvii-315 pp. et 214 fig. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1958. — Prix : 10 doll.

La première partie de l'ouvrage débute par un inventaire des vestiges archéologiques du Beiḥân : villes de la vallée et villes sur éperons rocheux, citernes, cimetières, sources, murs... sont passés en revue. Hajar Koḥlân avec sa superficie d'une vingtaine d'hectares représente le site le plus vaste, c'est celui de l'ancienne Timnaʿ. Quant aux routes, ce n'est pas par une seule mais par plusieurs que se faisait le trafic des marchandises en Arabie du Sud; leur importance varia avec les vicissitudes politiques et économiques. Au Beiḥân, les dépôts sédimentaires atteignent, par places, une épaisseur de 15 à 18 mètres; ils composent dans cette région « le fait géographique le plus intéressant... Si épais et si étendu est ce limon qu'il constitue sans doute un des plus extraordinaires dépôts sédimentaires du monde » (p. 44). Ainsi s'exprime M. Richard LeBaron Bowen, auteur d'une étude approfondie, très utile, sur l'irrigation dans l'ancien Qatabân. Car force lui a été de constater que ce dépôt limoneux n'avait pas eu une origine purement naturelle mais était bel et bien le résultat de l'irrigation artificielle. Les voyageurs, tel Landberg, ont souvent pris pour des ruines de cités ce qui était les restes d'ouvrages hydrauliques : écluses et canaux. Le système, dans l'antiquité, se développait selon un triple mode afin de répartir l'eau des torrents *(seil irrigation)* avec le maximum d'efficience sur les terrains en parcelles rectangulaires. Il est certain que ceux-ci, arrosés avec l'ingéniosité que décrit M. LeBaron Bowen, devaient donner un aspect de haute civilisation à ce petit canton du monde. L'origine se date haut dans le passé; si l'on songe que les premières maisons de Hajar bin Ḥumeid furent bâties vers les années 1000 (fondation *provisionally dated*, p. 65) et que 6 mètres de limon dus à l'irrigation artificielle s'étaient accumulés déjà à cette époque, il faut imaginer les commencements vers le milieu du IIe millénaire, et probablement avant (1).

On sait que l'Arabie tirait en partie sa fortune de la vente des résines parfumées. M. Gus W. Van Beek s'est appliqué à déterminer les aires anciennes de production. La zone occidentale produisait surtout de la myrrhe; l'encens se récoltait vers l'est, principalement dans la région du Dhofâr : le *Sachalites* du Périple de la mer Érythrée et de la Géographie de Ptolémée.

Ce que les trouvailles des savants chercheurs montrent bien, c'est la valeur des renseignements procurés par les auteurs anciens. Les contacts avec l'Arabie se sont manifestés de bonne heure. En ce qui concerne l'époque gréco-romaine, il n'est que de lire le Périple pour prendre une idée de la diversité des échanges qui se pratiquaient au sud de la péninsule.

Mrs. Berta Segall, qui a beaucoup étudié le problème des influences alexandrines, interroge avec sagacité les Lions de Timnaʿ (qui sont en réalité des lionnes, comme il est apparu, lors de la restauration, à M. Joseph Ternbach qui nous fait bénéficier de ses observations et des analyses faites sur le métal). Ces groupes, lionnes et enfants, ont un caractère dionysiaque certain, mais il faut prendre garde que l'époque — Ier siècle av. J.-C. — était au syncrétisme religieux. Il y a des raisons de penser qu'ils étaient en liaison avec un culte astral en Arabie du Sud (2).

(1) Ce qu'on voudrait aussi, c'est que soient signalés d'autres vestiges matériels de l'activité humaine dans la région au cours du deuxième millénaire.

(2) Jusqu'où les idées religieuses des Grecs et des Romains ont-elles pénétré dans la mentalité des Sud-Arabes? Leur panthéon s'est montré peu accueillant aux divinités étrangères. Une seule mention d'Osarapis dans les textes. Les remarques des PP. Jaussen et Savignac (*Mission archéologique en Arabie*, 1909, vol. I, p. 401), Vincent (*RB.*, 1909, p. 461)

Le socle des statues porte une inscription; le R. P. Jamme en donne la traduction et celle de cinq autres découvertes, comme les lionnes, dans le voisinage de la Maison Yafash à la Porte Sud de Hajar Koḥlân.

A M. Howard Comfort a été dévolu l'examen des fragments de poterie sigillée et autre, d'origine italienne et proche-orientale, recueillis dans le niveau contemporain de la chute de Timnaʿ. Il n'est pas besoin de dire que nul n'était plus qualifié.

Avec la deuxième partie de l'ouvrage nous passons de Timnaʿ à Mârib, 65 kilomètres à vol d'oiseau. M. Frank P. Albright expose les multiples observations qu'il a faites à l'occasion de ses travaux dans des secteurs divers du Maḥram Bilqîs : temple 'Awwâm des Sabéens avec son entrée monumentale (23,97 m sur 19,15 m), son mur ovale en forme de rognon (petit axe 75 m, grand axe 100 m) et le mausolée (8,34 m sur 7,73 m) qui le flanque au sud-est. Cet ensemble, tel qu'il se présente au regard, quelques remaniements ultérieurs mis à part, se date de la seconde moitié du v^e^ siècle av. J.-C., tandis que les assises basses de l'enceinte ovale remontent au milieu du VII^e^ siècle environ. Une particularité de cette grande enceinte réside dans sa structure en casemates, la même qui se rencontre en Asie Mineure, en Syrie et en Palestine. Cela dit, un rapport de fouilles ne se résume pas. Celui-ci est très intéressant. On ne peut s'empêcher de citer cette phrase à faire rêver un archéologue de Palestine : « The court was virtually surrounded by inscribed stones which were often stacked 2 or 3 high and sometimes were arranged in double rows » (p. 229).

M. F. P. Albright offre ensuite le catalogue des objets trouvés dans les fouilles de Mârib : 161 numéros. Trois désignent des statues de bronze hautes de 93 cm, 43 cm, 50 cm. Dix, des statuettes de femmes en bronze mesurant 17 cm, 7 cm, 6 cm... Et des bras et des pieds d'estimables dimensions (1).

Enfin le volume est clos par un article de M. Gus W. Van Beek sur la maçonnerie piquetée et marginée. C'est une étude très attentive du parement des blocs qui entrent dans la construction des édifices. Différences techniques et stylistiques permettent des comparaisons, des rapprochements utiles à l'établissement d'une chronologie. Cette manière de façonner les blocs, connue en Assyrie au début du VII^e^ siècle, aurait passé en Arabie du Sud vers le milieu de ce même siècle.

Ce livre est donc fait de contributions de qualité. Quelques réserves seraient sans doute nécessaires. On peut, par exemple, regretter que la chronologie prenne appui trop souvent sur une paléographie des inscriptions qui comporte encore des incertitudes. N'importe. C'est une publication essentielle. L'illustration, copieuse : cartes, plans, dessins, photographies, est d'un bel attrait.

[Fr. Anfray]

sont toujours valables sur le rôle « plus décoratif que religieux » de certaines des figurations nabatéennes. Il en allait de même, à l'occasion, chez les riches trafiquants du Sud. Selon le Périple, des statues, ἀνδριάντες, se trouvaient mêlées à la vaisselle et aux vêtements parmi les denrées, en provenance de l'Égypte, débarquées sur la côte méridionale. Cf. C. Müller, *Geogr. Graeci Minores*, 1882, I, p. 279. Voir le manche de patère ou de miroir découvert en Arabie du Sud au début de ce siècle. Salomon Reinach le considérait à juste titre comme une « importation alexandrine » (*Revue Archéologique*, 1903, t. II, p. 337 s.).

(1) Cette abondance de bronzes à Mârib, sans compter les placages divers et les tablettes (cf. pp. 226, 230, 233...), fait se souvenir que les Arabes, au temps de Joseph Halevy (*Journal Asiatique*, 1872, p. 49), appelaient Mârib : Medinet en-Naḥâs.

Ancienne littérature chrétienne. — Malgré les nombreuses études qui leur furent consacrées, le problème de l'origine des *écrits pseudo-clémentins* n'a pas encore été résolu. Spécialement, les critiques n'ont pu se mettre d'accord sur le caractère judéo-chrétien qu'ils présentent, les uns voulant l'exagérer, les autres l'amoindrir ou le restreindre à des gloses. G. Strecker s'est attaqué de nouveau à ce problème dans une étude consciencieuse et solide (1). Après avoir retracé l'histoire des controverses, depuis F. C. Baur jusqu'aux travaux récents de Cullmann et Schoeps, il détermine le contenu de l'écrit primitif *(Grundschrift)* qui a donné naissance aux deux recensions que nous possédons maintenant : les « Homélies » (en grec) et les « Recognitiones » (en latin). Il analyse ensuite la nature des sources utilisées par l'auteur de l'écrit primitif, dont la principale est le recueil auquel on a donné le nom de *Kérygma Petri*. Son origine judéo-chrétienne se laisse facilement percevoir, comme aussi les influences de la gnose juive qu'il a subies. Adam (de même que Jésus) est le « vrai prophète », oint avec l'huile de l'arbre de vie, reproduisant en lui l'image de Dieu parce qu'il porte en lui, non pas la « ressemblance » divine, mais l'Esprit divin. Son rôle est de manifester la « connaissance », de vaincre l'erreur par la « connaissance ». Ces thèmes sont attestés dans la gnose juive, comme aussi celui de la « Femme », opposée au vrai prophète, dont l'enseignement conduit à l'erreur et à la mort. La Loi est éternelle (thème courant dans le judaïsme) et elle est annoncée par le vrai prophète comme la véritable gnose. Par « Loi », l'auteur du *Kérygma Petri* entend la Loi donnée par Moïse, non pas la Loi écrite, qui a subi des remaniements hétérodoxes, mais la Loi transmise oralement aux 70 Anciens. Dans cette critique de la Loi mosaïque écrite, il ne faut pas voir une réaction contre Marcion, mais l'influence d'un certain « rationalisme » assez répandu dans le judaïsme. Quant à la tendance anti-paulinienne du *Kérygma*, elle est évidente, Paul étant certainement visé sous la personne de Simon. On peut donc conclure que l'auteur du *Kérygma Petri* appartenait certainement à un milieu judéo-chrétien qu'il est par ailleurs difficile de préciser. Il était originaire probablement de Syrie, comme l'indique le Canon du N. T. qu'il utilisait, et de Syrie occidentale puisqu'il écrivit en grec. La date de composition de son œuvre pourrait se situer aux environs de l'an 200. La seconde source utilisée par l'auteur de l'écrit principal est connue sous le nom de « Montées de Jacques ». Beaucoup plus restreinte que le *Kérygma Petri*, elle s'en distingue par une théologie différente, bien qu'apparentée. D'origine judéo-chrétienne elle aussi, elle aurait été écrite à Pella, ou dans les environs, dans la seconde moitié du IIe siècle (après 150). L'auteur de l'écrit primitif *(Grundschrift)* était aussi un judéo-chrétien. On peut le conclure, et du fait même qu'il a utilisé des sources judéo-chrétiennes, et parce qu'il accentue certains traits judéo-chrétiens de ses sources. Il serait originaire de Coelé-Syrie et aurait composé son œuvre entre 220 et 300. L'auteur des Homélies était un arien, originaire lui aussi de Cœlé-Syrie, qui écrivit dans la première moitié du IVe siècle. Les *Recognitiones* représentent la recension catholique de l'ouvrage; elles furent écrites en Syrie ou en Palestine, aux environs de 350. — L'étude que nous venons d'analyser se recommande par la clarté et la précision de ses analyses. Les conclusions rejoignent celles de nombreux critiques modernes. Les écrits pseudo-clémentins seraient donc

(1) Georg Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (Texte und Untersuchungen, 70. Band — V. Reihe, Band 15). In-8° de x-296 pp. Berlin, Akademie-Verlag, 1958. — Prix : 33,50 DM.

bien une de nos plus importantes sources pour étudier l'histoire et la pensée du judéo-christianisme.

[M.-E. B.]

Les Palestinologues accueilleront avec joie la nouvelle édition critique du précieux *Itinéraire aux Lieux Saints* découvert en 1884 dans une bibliothèque d'Arezzo par J. F. Gamurrini. Écrit dans le courant du XI^e^ siècle au mont Cassin, le ms. malheureusement lacuneux était muet sur l'auteur et la date du pèlerinage. D'après quelques indices internes assez précaires, G. crut pouvoir l'attribuer à la noble Gauloise Silvie d'Aquitaine, sœur de Rufin, ministre de Théodose I^er^, et l'assigner, par de meilleurs arguments, vers 385. Si problématique qu'ait été l'identification de la pèlerine, les conclusions du savant éditeur demeurèrent à peu près courantes jusqu'en 1903, date à laquelle Dom M. Férotin suggéra de substituer à l'hypothétique Silvie d'Aquitaine une illustre moniale de Galice au nom quelque peu incertain d'Éthérie dans la tradition manuscrite du document qui fondait son argumentation. Il avait en effet découvert, dans une lettre du moine espagnol Valerius (fin du VII^e^ s.) à une communauté religieuse de Vierzo près d'Astorga qu'il exhortait à une ardente piété, l'éloge de cette courageuse pèlerine Galicienne qui n'avait pas craint d'affronter, pour satisfaire sa foi, les énormes difficultés et les périls d'un long voyage, dont il résumait l'itinéraire en des termes pour ainsi dire calqués sur les étapes du ms. d'Arezzo. La date du récit n'était d'ailleurs pas sensiblement modifiée; aussi la thèse de Dom Férotin parut-elle s'imposer. M. l'abbé J. Deconinck (*RB.*, 1910, pp. 432-445) a fait justice de la tentative paradoxale de M. Karl Meister de rabaisser l'itinéraire d'Éthérie usqu'au premier tiers du VI^e^ siècle. Le seul progrès réalisé par de nombreuses monographies érudites sur le sujet semble avoir été de faire prévaloir le vocable *Égérie* sur *Éthérie*, d'après l'attestation de quelques fragments de témoins nouvellement découverts du célèbre Itinéraire. C'est le nom présenté comme certain par la récente édition bénédictine du *Corpus Christianorum*, t. CLXXV de la série latine (pp. 30-106), d'où est extrait « à l'usage des écoles » le fascicule qu'on s'empresse de signaler (1), et dont voici l'origine. Le D^r^ D. Gorce, chargé naguère de préparer une étude sur les « Pèlerins et Résidents du Sinaï des premiers siècles de l'ère chrétienne », dans l'ouvrage encyclopédique de L. Prévost sur le Sinaï, s'était adressé à l'Abbaye pontificale de S. Jérôme à Rome pour obtenir un texte correct de l'Itinéraire du ms. d'Arezzo. Sur d'excellentes photographies exécutées par Dom G. Grand, les paléographes Dom P. Vanne et Dom R. Weber réalisèrent une collation très diligente du texte, de lecture assez ardue. Avec l'agrément du D^r^ Gorce et la collaboration du technicien A. Franceschini de l'Université catholique de Milan, ce texte est mis à la disposition du public dans une édition élégante et pratique. Une courte préface résume l'histoire de l'Itinéraire et quelques pages condensent l'essentiel de la bibliographie qui vaut encore la peine d'être consultée. Le texte est présenté avec l'indication marginale des pages du ms. d'Arezzo et la référence à l'édition de Geyer dans la collection de Vienne, et accompagné d'un triple apparat : 1° références bibliques; 2° témoignages éventuels de Pierre Diacre, du ms. de Madrid très fragmentaire du IX^e^ s.,

(1) *Itinerarium Egeriae.* Editio critica, cura et studio Aet. Franceschini et Rob. Weber. Gr. in-8° de 82 pp. avec un fac-similé phot. d'une page du ms. d'Arezzo. Turnhout (Belgique), Brepols, 1958. — Prix : 110 fr. b.

du Livre des Gloses dit d'Ansileubi, VIIIe-IXe s.; 3° notes critiques. Ce dernier apparat relève surtout de M. Franceschini, et le second de Dom Weber. Dans un Appendice d'une dizaine de pages Dom W. a rassemblé tous les passages du traité de Pierre Diacre qui ne dérivent pas du *De locis sanctis* de Bède et qu'il y a toute vraisemblance de croire empruntés à un ms. de l'*Itinerarium Egeriae* encore intact au XIIe s. dans la bibliothèque du mont Cassin. On ne saurait désirer un plus commode instrument de travail.

[V.]

La personnalité du *Patriarche Photius* apparaît de plus en plus comme l'une des plus importantes de l'Église byzantine, elle se montre aussi plus complexe qu'on ne l'avait d'abord pensé. Aussi une publication complète de ses œuvres serait-elle désirable. M. Cyril Mango y contribue par une *traduction des homélies*, connues seulement jusqu'ici par une édition grecque d'accès difficile (1). Une introduction donne les renseignements nécessaires sur la biographie de Photius et sa place dans l'histoire, la transmission de son œuvre, la chronologie des homélies, l'état présent des manuscrits et des éditions anciennes. Parmi les homélies elles-mêmes, au nombre de 18, les unes portent sur les fêtes liturgiques (Carême : I, XIII, XIV; Vendredi Saint : II et VI; Annonciation : V et VII; Dimanche des Rameaux : VIII; Nativité de la Vierge : IX; Samedi Saint : XI et XII). D'autres portent sur l'actualité, civile ou religieuse (Invasion et retraite des Russes : III et IV; Dédicace d'une église : X; l'arianisme : XV et XVI; inauguration d'une icône : XVII; Concile de 867 : XVIII). Chaque homélie, ou groupe d'homélies, est précédée d'une note développée, les variantes ou les corrections sont notées en bas de page, ainsi que les références à l'Écriture Sainte ou aux classiques. Un index termine le volume. Ce livre intéressera les médiévistes, et plus particulièrement les byzantinologues comme un témoignage de la piété d'un grand homme d'Église ainsi que de l'état d'esprit du peuple auquel il s'adressait.

[M. Du B.]

Nous ne pouvons pas, ici, traiter du dernier livre de M. Dvornik selon son importance (2). Au moins pouvons-nous le signaler. Il étudie en même temps le développement de *l'idée d'apostolicité à Byzance* et celui de *la légende de S. André*, ou plus précisément de ce détail qui fait passer l'Apôtre par Byzance et lui fait ordonner le premier évêque, Stachys. Complètement négligée aux premiers siècles, l'idée d'apostolicité se manifeste à Byzance au moment du schisme d'Acace, quand les orthodoxes s'appuient sur Rome contre l'*hénotique* soutenu par les Empereurs. La même situation se retrouve au moment de la crise iconoclaste. De son côté, la légende de S. André est ignorée des écrivains des Ve et VIe siècles, et ses premiers témoignages apparaissent au milieu du VIIIe. Selon la thèse de l'apostolicité, comprise à la manière des Latins, Constantinople trouvait dans cette légende de quoi justifier ses revendications traditionnelles à une seconde

(1) Cyril Mango, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*. English translation, Introduction and Commentary (*Dumbarton Oaks Studies*, III). In-8° de XII-327 pp. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1958. — Prix : 6 dollars.

(2) Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (*Dumbarton Oaks Studies*, IV). In-8° de X-342 pp. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1958. — Prix : 6 dollars.

place à peine inférieure à la première. Tout ceci est antérieur à Photius qui a d'ailleurs évité, ainsi que son école, d'appuyer ses polémiques sur la légende de S. André. Au x[e] siècle, la légende se répand dans tout l'Orient, cependant que l'idée d'apostolicité se développe, mais dans le cadre de la pentarchie traditionnelle des cinq grands patriarcats. A la suite du schisme de Cérulaire enfin, la polémique byzantine se raidit et s'approfondit : l'idée même d'apostolicité est critiquée, on refuse de l'attribuer par privilège à un siège particulier, et on l'étend à toute l'Église dont les apôtres, et Pierre le premier, sont les docteurs universels.

Ce résumé, encore une fois, ne fait qu'évoquer un livre très dense et fouillé dans ses détails, qui touche aux points les plus importants et les plus délicats de la querelle entre l'Orient et l'Occident chrétiens.

[M. Du B.]

Les Moines de l'Abbaye Saint-Pierre de Steenbruge (Belgique) ont entrepri- l'édition d'un *Corpus Christianorum* destiné à remplacer les 96 premiers volumes de la Patrologie latine de Migne. Pour compléter ce travail, ils projettent maintenant une *nouvelle édition de la littérature latine médiévale* (1). En fait, il ne s'agit pas de refaire les tomes 97-217 de la Patrologie de Migne, mais de publier des volumes supplémentaires destinés à les corriger et à les compléter : tables rectifis catives sur les auteurs des œuvres publiées, nomenclature des éditions les plus récentes, édition des textes omis par Migne ou découverts depuis la publication de son œuvre, réédition amendée des textes déjà publiés mais par trop défectueux. C'est ce vaste programme qui est exposé dans le fasc. IX de la revue *Sacris Erudiri*, et qui intéressera au plus haut point tous ceux qui s'occupent d'études médiévales.

[M.-E. B.]

(1) *Pour une nouvelle édition de la littérature latine médiévale* (*Sacris Erudiri*, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, IX). Bruges, Karel Beyaert-'s-Gravenhage, N.V. Martinus Nijhoff, 1958.

ÉCOLE BIBLIQUE DE SAINT-ÉTIENNE
ET
ÉCOLE ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE DE JÉRUSALEM

PROGRAMME DES COURS. ANNÉE 1959-1960.

Introduction générale. — *Inspiration et inerrance*, par le R. P. P. Benoit, premier trimestre, Lundi 10 h.

Introduction spéciale au N. T. — *La catéchèse baptismale dans les Épîtres du Nouveau Testament*, par le R. P. M.-E. Boismard, Mercredi 11 h. et Samedi 10 h.

Exégèse de l'A. T. — *Osée et la symbolique conjugale*, par le R. P. R. Tournay, Mercredi 10 h. et vendredi 11 h.

Exégèse du N. T. — *Les Actes des Apôtres*, par le R. P. P. Benoit, Mardi 11 h. et Samedi 11 h.

Théologie biblique. — *La nouvelle sagesse. La justice et l'immortalité dans le livre de la Sagesse*, par le R. P. J.-P. Audet, deuxième et troisième trimestres, Lundi 10 h. et Mardi 10 h.

Histoire biblique. — *La Fédération des Douze Tribus. Les Livres de Josué et des Juges*, par le R. P. R. de Vaux, Lundi 11 h.

Archéologie biblique. — Premier semestre : *Visite expliquée du Musée Palestinien.* Second semestre : *L'archéologie et la communauté de Qumrân*, par le R. P. R. de Vaux, Jeudi 11 h.

Critique textuelle du N. T. — *Initiation*, par le R. P. M.-É. Boismard, premier trimestre, Mardi 10 h.

Hébreu. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, Lundi et Mercredi, 16 h. 15.

Syriaque. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, Mercredi 15 h.

Araméen biblique. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, Second semestre, Vendredi 16 h. 15.

Arabe. — Par le R. P. B. Couroyer, Lundi et Samedi 15 h.

Akkadien. — Par le R. P. R. Tournay, Vendredi 15 h.

Sumérien. — Par le R. P. R. Tournay, Vendredi 16 h. 15.

Égyptien ancien. — Par le R. P. B. Couroyer, Lundi 16 h. 15.

Copte. — Par le R. P. B. Couroyer, Samedi 16 h. 15.

Chaque semaine, le Mardi après-midi, visite archéologique de Jérusalem et des environs, dirigée par le R. P. P. Benoit.

Chaque mois, excursion d'une journée entière, dirigée par le R. P. Fr.-M. Lemoine.

A la fin d'octobre 1959, excursion d'une dizaine de jours dans la vallée du Jourdain et le nord de la Transjordanie. Après Pâques 1960, voyage d'une dizaine de jours dans le sud de la Transjordanie.

Le Gérant : J. Gabalda

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 6281.
Dépot légal : 4e trimestre 1959.

MORT DU CHRIST ET MORT DU CHRÉTIEN D'APRÈS LES ÉPITRES PAULINIENNES

Les exégètes soucieux de suivre le développement de la pensée de l'Apôtre constatent qu'elle s'est portée tout d'abord (cf. l'Épître aux Thessaloniciens) sur l'espérance du salut final et total de l'homme qui inclut *virtuellement* toutes les étapes intermédiaires; elle est allée directement à la résurrection glorieuse des chrétiens, conséquence immédiate de la résurrection du Christ, la seule résurrection glorieuse qu'ait enregistrée l'histoire et qui, en raison de ce caractère, inaugure très réellement l'époque de la fin des temps. Ainsi s'explique, pensons-nous, le silence total ou quasi total (1) des Épîtres aux Thessaloniciens sur la condition des chrétiens après la mort, car Paul ne peut se figurer encore enfermés dans le shéol ceux qui ont vécu ici-bas « dans le Christ », déjà gratifiés des arrhes de l'Esprit (cf. *I Thess.*, IV, 8, 14, 16; V, 19-23; *II Thess.*, I, 11-12).

Quand on passe des Épîtres aux Thessaloniciens aux Épîtres ultérieures, on ne peut qu'être frappé du progrès considérable réalisé par la pensée paulinienne sur tous les plans. En ce qui touche l'eschatologie, nous croyons que ce progrès a consisté à expliciter tout ce qu'implique la croyance en la résurrection finale des chrétiens. C'est pourquoi l'Apôtre remonte de celle-ci à la résurrection qui est réalisée dans le sacrement de baptême; déjà insinuée en *Rom.*, VI, la résurrection baptismale est en effet proclamée avec force dans les Épîtres de la captivité. Dès lors nous apparaît sous un jour nouveau la merveilleuse cohérence de cette puissante doctrine : dépendant tout à la fois de la résurrection personnelle du Christ, de la résurrection baptismale et enfin de la résurrection morale qui s'impose à tout baptisé comme un impératif rigoureux, la résurrection glorieuse des chrétiens

(1) P. Feine a cru découvrir en *I Thess.*, V, 10 l'affirmation d'une réunion au Christ aussitôt après la mort (*Theologie des Neuen Testaments*, Berlin, 1951, p. 283). Mais tout le contexte antécédent, notamment la correspondance avec IV, 17, rend cette exégèse peu probable. Si l'on tient compte de l'aoriste (ἵνα... ζήσωμεν), le sens n'est pas que le chrétien est actuellement en possession d'une vie inamissible, quelle que puisse être sa condition, mais que, vivant ou défunt lors de la Parousie, il entrera à ce moment-là dans la société du Christ glorieux. Cf. J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, *L'union avec le Christ suivant S. Paul*, Louvain-Paris, 1952, p. 183; B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris-Gembloux, 1956, pp. 571-574.

constitue avec celles-ci aux yeux de saint Paul comme une chaîne d'événements qu'il serait tout à fait dommageable de briser : elle est l'aboutissement, d'ailleurs procuré par Dieu, de tout un processus de transformation depuis longtemps commencé (1).

Or il nous semble que l'Apôtre envisage de semblable façon la mort du chrétien; il nous invite à la remettre, elle aussi, dans tout un ensemble très fortement lié. C'est à ce problème important que sont consacrées les pages qui suivent. L'enquête que nous entreprenons comportera les étapes suivantes : 1° la participation des hommes à la mort du Christ au Calvaire; 2° la mort baptismale; 3° l'impératif moral de la mortification quotidienne; 4° enfin la mort proprement dite du chrétien qui termine son existence terrestre. En raison de la complexité des questions qu'elle soulève, c'est cette dernière partie qui sera la plus longue.

Dans cette étude nous ferons appel surtout aux grandes Épîtres (Galates, les deux Épîtres aux Corinthiens, Romains), ainsi qu'aux Épîtres de la captivité. Moins mystiques que celles-ci, destinées surtout à rappeler à des pasteurs d'âmes les devoirs de leur charge, en particulier en ce qui touche la saine doctrine, les Pastorales ne seront invoquées que secondairement (2). Quant aux Épîtres aux Thessaloniciens, elles sont presque exclusivement consacrées au problème de la Parousie, et le sujet qui nous occupe y tient fort peu de place (3). Il s'en faut en effet que, lors de sa conversion sur le chemin de Damas, saint Paul ait reçu sa théologie en quelque sorte toute faite. Ce n'est pas que celle-ci ait évolué substantiellement, mais, d'une richesse incomparable, elle n'a développé que lentement ses multiples virtua-

(1) Dans les lignes qui précèdent nous ne faisons que résumer les données principales d'une étude parue dans la *Nouvelle Revue Théologique*, avril 1957, *Le Mystère Pascal et la Résurrection des Chrétiens d'après les Épîtres pauliniennes*, pp. 337-354.

(2) Sous leur triple forme « magie, ascèse sensuelle et logomachie profane basée sur des mythes et généalogies à propos de la Loi » (C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, Paris, 1957, p. lxx), les doctrines hétérodoxes combattues par les Pastorales semblent avoir eu avant tout un caractère juif. Mais il s'y mêlait également quelques déformations de la doctrine de l'Apôtre. La mystique paulinienne, avec son insistance si grande à inculquer que la résurrection des chrétiens s'opère déjà au baptême, pouvait donner lieu à des méprises. La seconde Épître à Timothée montre qu'il en a été ainsi : « Hyménée et Philète... se sont écartés loin de la vérité en prétendant que la résurrection a déjà eu lieu, renversant ainsi la foi de plusieurs » (II, 18). Le P. Spicq commente : « Ils enseignaient que la résurrection était à entendre d'une manière purement spirituelle, confondant sans doute la résurrection des corps, objet de l'espérance chrétienne (*Jo.*, xi, 25; xvii, 3) avec la résurrection mystique et morale accomplie au baptême (*Rom.* vi, 1-11; *Éph.* ii, 6; v, 14; *Col.*, ii, 12; iii, 1). » *Les Épîtres Pastorales*, p. 354 s. Le caractère moins mystique des Pastorales s'explique en partie par la nécessité d'attirer l'attention sur l'enseignement traditionnel.

(3) Il faut d'ailleurs se garder de durcir la position de ces *Épîtres*; cf. à ce sujet A. Wimmer, *Trostworte des Apostels Paulus an Hinterbliebene in Thessalonich* (*I Thess.*, iv, 13-17), *Biblica*, 1955, pp. 273-286.

lités. L'eschatologie est un des domaines où ce progrès se manifeste de la manière la plus sensible.

I. — La mort générale de l'humanité au Calvaire.

Le fait fondamental qui nous servira de point de départ, c'est que le corps du Christ a été cloué pour nous sur la Croix, et que de cette mort est issue la vie du monde. Car la mort du Christ, comme sa résurrection, a atteint l'humanité tout entière; saint Paul l'enseigne formellement : « Parce qu'un seul est mort pour tous, en conséquence tous sont morts » : ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον (*II Cor.*, v, 14) (1).

Il importe de se faire une idée exacte de cette participation de tous les hommes à la mort du Christ. Saint Augustin (2) a proposé une explication qui par la suite a été souvent reprise (3); l'Apôtre voudrait dire : si le Christ est mort pour tous, c'est que tous étaient morts spirituellement par suite du péché originel; cette exégèse est trop manifestement contraire au contexte pour pouvoir être retenue.

Par ailleurs il ne saurait être question de la participation des autres hommes à la mort physique du Christ (4); ils n'y ont eu aucune part; lui seul l'a subie. Il n'est pas davantage permis de parler, comme le font certains auteurs, d'association des chrétiens au sacrifice du Sauveur par le fait qu'ils sont les membres de son Corps; c'est en effet le sacrifice du Golgotha qui fonde le rattachement des chrétiens au Corps du Christ et la possibilité pour eux de vivre en communion avec lui.

Pour comprendre la pensée de saint Paul, il n'est que de faire appel aux principes qui servent à établir le rôle salvifique du Christ. Nous devons nous souvenir tout d'abord que l'Incarnation Rédemptrice est le moyen voulu par Dieu pour nous racheter, et donc qu'en vertu de ce plan le Christ souffrant et mourant sur la Croix représente et porte en quelque sorte en lui l'humanité entière; en second lieu que la mort qu'il subit, si elle ne doit pas être tenue pour un châtiment imposé arbitrairement par Dieu à un innocent substitué aux coupables, n'en reste pas moins *de soi* la punition du péché.

(1) Devant εἷς plusieurs témoins (S, C, 6, 19, 81, 104, f, vg, ar, sa...) ajoutent εἰ, ce qui transforme la proposition qui suit en protase. Le sens demeure le même.

(2) *Contra Julian.*, VI, 4; *De peccator. merit. et remiss.*, I, 27; *De civitate Dei*, XX, etc.

(3) Primasius, *PL.*, 68, col. 566; Hervé, *PL.*, 181, col. 1048; Pierre Lombard, *PL.*, 192, col. 42; Cajetan; Salmeron; Noël Alexandre; Bernard de Picquigny; Drach...

(4) Cette opinion ne saurait invoquer en sa faveur saint Athanase : *Contra Arianos, Or.* II, 69; *PG.*, 26, 293. Sur la véritable portée de ce texte, cf. P. Galtier, *Les deux Adam*, Paris, 1947, p. 27, note 1.

Souvent dans l'Écriture et dans le Judaïsme, et cela de plus en plus distinctement, la mort, au lieu d'être traitée comme un accident biologique naturel, est regardée comme une malédiction qui n'entrait pas dans le plan primitif d'un Dieu qui veut la vie (1) : cf. *Gen.*, III, 3, 19; *Ezech.*, XVIII, 23, 32; XXXIII, 11. Très explicites sont les déclarations de Ben Sirach et du Pseudo-Salomon : « C'est par la femme que le péché a commencé, et c'est à cause d'elle que tous nous mourrons » (*Eccli.*, XXV, 24; Vulg. 33); « Dieu n'a pas fait la mort; il ne se réjouit pas de la perte des vivants... Oui, Dieu a créé l'homme pour l'immortalité, il en a fait une image de sa propre nature; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde; ils en feront l'expérience, ceux qui lui appartiennent » (*Sap.*, I, 13; II, 23-24). Ainsi qu'on l'a fait remarquer, le livre de la Sagesse, tout comme Ézéchiel (cf. XXXVI, 26-27 avec XXXVII, 14), se refuse à distinguer entre mort physique et mort spirituelle : tandis que le juste en réalité ne meurt pas, en revanche « l'impie est déjà dans l'état de mort; le trépas est pour lui une terrible réalité; punition des fautes commises, inauguration du châtiment éternel » (2). Plus profondément, aux yeux de l'auteur de la Sagesse, le péché conduit automatiquement à la mort; c'est comme si les impies appelaient la mort « du geste et de la voix » (I, 16), tout comme dans *Prov.*, IX, 18 la maison de Dame Folie est censée communiquer directement avec le schéol. Si tel est le lien de la mort avec le péché, on conçoit que le Christ des Évangiles, loin de la braver, l'ait en horreur, tant pour lui que pour les autres : *Mc.*, XIII, 32-42 par.; *Jo.*, XI, 33-35 et 38; XII, 27, 31 (3).

(1) La conception biblique et juive de la mort vaudrait la peine d'être étudiée de près. On trouve des indications précieuses dans J. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, I-II, en particulier : *World of Life and Death*, pp. 453-496; STRACK-BILLERBECK, 1, 815; III, 155-157; 228; *TWNT.*, II, art. ζάω (BULTMANN), pp. 857 sq; III, art. θάνατος (BULTMANN), pp. 13 sq. Dans l'Ancien Testament, la manière de se représenter la mort n'est pourtant pas la même. Souvent, surtout dans les textes les plus anciens, elle est donnée comme l'achèvement normal de l'existence (*Jos.*, XXII, 14; *II Sam.*, XIV, 14; *I Reg.*, II, 2...); et si l'on est comme Abraham « rassasié de jours » (*Gen.*, XXV, 8) et qu'on laisse après soi une postérité (*Gen.*, XV, 2; *Deut.*, XXV, 6...), on peut mourir en paix. Mais quand la mort est envisagée du point de vue des relations avec Dieu qu'elle interrompt, car dans le royaume des morts on ne loue plus Dieu, alors elle apparaît comme un état redoutable et une punition : *Isaïe*, XXXVIII, 17-18; *Ps.*, VI, 5-6; XXIX (XXX), 10; LXXXVII (LXXXVIII), 4-19; CXIII (CXV), 17... Si la restauration du peuple choisi est postulée par la croyance en l'alliance, la délivrance de la mort des amis de Dieu a été de plus en plus nettement pressentie elle aussi comme une conséquence logique de l'alliance.

(2) J. WEBER, *Sainte Bible* de Pirot, t. VI, Paris, 1943, p. 406, sur *Sap.*, II, 12-15. Un passage tel que I, 11-16 montre bien que l'auteur du livre de la Sagesse, sans d'ailleurs exclure complètement de sa perspective la vie et la mort physiques, entend cependant avant tout par vie la vie spirituelle, par mort la mort spirituelle, la perte de la communion avec Dieu; la mort des justes n'est en effet à ses yeux qu'une mort apparente. Cf. à ce sujet G. ZIENER *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, *Biblica*, 1958, pp. 37-49.

(3) Cf. à ce sujet la brochure précieuse de O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* Neuchâtel-Paris, 1956. Malgré son caractère unilatéral et ses omissions

Saint Paul est demeuré parfaitement fidèle à cette conception biblique de la mort, selon laquelle la mort physique n'est que le signe de la mort spirituelle. Il nous semble que le P. Lyonnet (1) a eu raison de proposer à partir de là une interprétation partiellement nouvelle de *Rom.*, v, 12-14. Introduite dans le monde avec le péché (*Rom.*, v, 12, écho de *Sap.*, II, 24), la mort comprise en ce sens profond est pour l'Apôtre essentiellement le salaire du péché (*Rom.*, VI, 23 : τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος), une puissance véritablement démoniaque qui a établi son règne dans le monde à la faveur de la prévarication d'Adam (ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος, v, 14-21), le dernier ennemi qui doit être vaincu par le Christ (ἔσχατος ἐχθρος : *I Cor.*, XV, 26, 54-55). Et si la mort est ainsi le salaire du péché, ce ne peut être en vertu d'une décision arbitraire de Dieu que rien ne justifierait : si l'on tient compte de l'ensemble de la doctrine biblique qui jamais n'envisage en dehors de Dieu la vie et le bonheur qui s'y rattache (2), il est dans la nature des choses que la révolte contre Dieu qu'est le péché conduise l'homme à la mort.

Or, pour permettre à l'humanité d'opérer son retour au Père, et de se remettre sur le chemin de la vie, et non, comme on l'imagine parfois, pour apaiser une soif de vengeance que rien n'autorise à prêter à Dieu, le Christ se donne ou se livre pour nos péchés (*Gal.*, I, 4; II, 20; *Rom.*, VIII, 32; *Eph.*, v, 2, 25; 1 *Tom.*, II, 6; *Tit.*, II, 14...). Innocent, il accepte de subir la mort physique, punition du péché liée normalement à la mort spirituelle. Par un acte de générosité inouïe qui, réalisant l'oracle d'*Is.*, LIII, est à expliquer avant tout, comme le martyre du Serviteur, par la tradition biblique sur l'intercession des hommes de Dieu (3), le Christ se solidarise avec l'humanité pécheresse.

regrettables, cette étude est bienfaisante en ce qu'elle dénonce des méprises tenaces chez beaucoup de chrétiens qui ont laissé contaminer leurs croyances eschatologiques par les conceptions grecques. Dans le monde grec la mort n'est qu'un phénomène naturel qui donne accès à une survie pareillement naturelle; selon la révélation judéo-chrétienne, la mort est une catastrophe; liée intrinsèquement au péché, elle est une destruction de la création à laquelle peut seule remédier une intervention souveraine de Dieu agissant dans le Christ mort et ressuscité.

(1) Cf. *RSR.*, 1956. *Le péché originel et l'exégèse de Rom.*, V, 12-14, p. 63-84.

(2) Yahvé est le Dieu de la vie ou encore le Dieu vivant : *Num.*, XIV, 28; *II Reg.*, II, 2; *Jer.*, X, 10... L'arbre de vie, le chemin de la vie, la source de vie, la lumière de vie, autant d'images qui se rapportent à la vie et sont en même temps des références à Dieu. Ni la plénitude de vie, ni la félicité de l'homme ne sont concevables dans l'Écriture en dehors de Dieu : l'obéissance à la Loi de Dieu, et dans les Sapientiaux la conformité à sa Sagesse, est le chemin de la vie; la désobéissance à la volonté divine conduit à la mort; cf. les bénédictions et les malédictions de *Deut.*, XXVIII et aussi *Deut.*, VIII, 3; XXXII, 47; *Prov.*, VIII, 35-38; IX, 13-18; *Sap.*, I, 12-13...

(3) Sur cette tradition, cf. *Suppl. Dict. Bible*, art. *Isaïe*, col. 711-712. Il est certes légitime (cf. Épître aux Hébreux) de tenir les sacrifices d'animaux de l'Ancien Testament pour une figure (combien grossière d'ailleurs) du sacrifice du Christ. Mais la conduite des hommes de

Du même coup il change le sens de la mort physique. Il la dissocie de la mort spirituelle dont elle est normalement le signe et il en fait la manifestation suprême de l'obéissance et de l'amour. Endurée par un homme parfaitement pur qui est par surcroît le Fils de Dieu incarné, la mort physique devient ainsi un moyen d'accès à Dieu et est obligatoirement suivie de la résurrection glorieuse.

Le Christ, dit saint Paul, verse son sang pour expier nos péchés (*Rom.*, III, 25; V, 9; *Eph.*, I, 7; *Col.*, I, 20); selon la signification la plus probable revêtue par les rites d'effusion du sang dans les sacrifices de l'Ancien Testament, il faut comprendre par là qu'il offre sa vie pour que, par lui, l'humanité arrachée à l'emprise du péché recouvre par le fait même la paix et l'amitié divine (cf. *Eph.*, II, 13 : ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ) (1). Il se substitue d'une certaine manière à elle dans le mouvement de remontée vers Dieu, mais ce n'est que pour lui permettre d'opérer à son tour la même conversion : « Dieu dans le Christ se réconciliait le monde... Réconciliez-vous avec Dieu » (*II Cor.*, V, 19-20). Au fond, par cette mort qui est la manifestation suprême de son amour pour Dieu et pour les hommes ses frères, et par sa résurrection glorieuse qui constitue avec elle un unique mystère de salut, le Christ détourne fondamentalement du péché l'humanité entière dont il s'est rendu solidaire et la ramène à Dieu; il la convertit (tel est le sens le plus probable de ἐν τῷ ἀποστρέφειν en *Act.*, III, 26) pour lui permettre de se convertir elle-même; en notre nom à tous, il renonce au péché même auquel la mort est liée. C'est ce qui permet à l'Apôtre de dire *équivalemment que Jésus est mort pour nos péchés (cf. supra) et qu'en notre lieu et place il est mort au péché* (*Rom.*, VI, 10 : τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ).

Il résulte de là que la victoire du Christ sur la mort qui n'est effective qu'au matin de Pâques et ne sera complète que lors de la résurrection générale où elle aura produit tous ses effets sur l'humanité rachetée (*I Cor.*, XV, 55-57) doit être regardée comme déjà acquise

Dieu qui, tels Moïse ou Jérémie, intercèdent pour les coupables et jouent leur vie pour remplir leur mission, ne constitue-t-elle pas une préparation autrement profonde de la Passion de Jésus? Ce sont des expériences de ce genre qui ont préparé *Isaïe*, LIII. Il faudrait également faire entrer en ligne de compte la littérature des *anavim;* cf. par ex. *Psaume* LI, 18-19. Cf. A. NYGREN, *Erôs et Agapè* (traduction P. Jundt), Paris, 1944, pp. 126-128.

(1) Cf. à ce sujet S. LYONNET, *Conception paulinienne de la Rédemption*, dans *Lumière et vie*, mars 1958, n° 36, pp. 35-66. L'auteur s'appuie sur L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell' Antico Testamento*, Roma, 1956. L'essentiel de cette belle étude sur la Rédemption reproduit dans le tome II de l'Introduction à la Bible publiée sous la direction de A. ROBERT (†) et A. FEUILLET. Cf. encore K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br., 1958. L'auteur pense qu'il faudrait élaborer une théologie de la mort en général, et ensuite de la mort du Christ avant de pouvoir répondre correctement à la question : pourquoi les hommes ont-ils été sauvés par la mort du Christ plutôt que par un autre de ses actes?

virtuellement dès le Vendredi Saint au Calvaire. Et c'est cette renonciation, cette mort définitive au péché impliquée par la Passion du Sauveur, et non le fait purement physique, que vise l'Apôtre quand il écrit qu'au Calvaire tous les hommes sont morts. « Tous meurent en Adam » (*I Cor.*, xv, 22), en ce sens qu'Adam a été pour tous les hommes la source d'une mort à la fois physique et spirituelle. Mais le Christ a changé radicalement la signification de la mort par son sacrifice volontaire offert pour tous : « tous sont morts dans le Christ », c'est-à-dire que par lui l'humanité entière est morte virtuellement à la vie de la chair et du péché. L'antithèse de cette vie de la chair est la vie pour Dieu ou pour le Christ, exprimée précisément aussitôt après : « Et il est mort pour nous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (*II Cor.*, v, 15). On a donc ici tout à fait la même pensée qu'en *Rom.*, vi, 11 : « Regardez-vous comme morts au péché, mais comme vivants pour Dieu dans le Christ Jésus. » Cf. encore *Gal.*, ii, 20 : « Je suis mort à la Loi afin de vivre pour Dieu. »

II. — La mort baptismale.

Mort fondamentalement avec le Christ au Calvaire au sens que nous venons de définir, le baptisé est par le rite sacramentel associé à la Passion de Jésus comme s'il l'avait subie lui-même. C'est ce qu'exprime très fortement et sous des formes diverses *Rom.*, vi, 1-11 : « Nous avons été plongés en sa mort » (v. 3); « nous avons été mis au tombeau avec lui » (v. 4); « nous sommes devenus un même être avec le Christ par une mort semblable à la sienne » (1) (v. 5 : σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ); « notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût détruit ce corps de péché » (2) (v. 6). Assurément c'est au Christ vivant que le baptême nous unit, et non directement au Christ qui, à une date déterminée de l'histoire, est mort sur la Croix; seulement le Christ demeure toujours dans l'état de mort au péché, et c'est à cet état que communie le baptisé, ainsi qu'il ressort de *Rom.*, vi, 10-11 : « Sa mort fut une mort au péché une fois pour toutes; mais sa vie est une vie à Dieu. Et vous de même regardez-vous comme morts au péché et vivants pour Dieu dans le Christ Jésus » (3).

(1) Cette traduction suppose qu'on sous-entend αὐτῷ après σύμφυτοι et qu'on regarde τῷ ὁμοιώματι comme un datif instrumental. On pourrait aussi voir dans τῷ ὁμοιώματι le régime de σύμφυτοι : nous avons été associés à la ressemblance de sa mort.

(2) Cette expression « le corps du péché » est suggestive : le corps du baptisé n'est pas détruit en lui-même, mais seulement en tant que soumis à l'influence du péché. Cf. Prat, *Théologie de saint Paul*, Paris, 1929, p. 486.

(3) Les exégètes et les théologiens se sont demandé comment dans le baptême nous pou-

L'Épître *aux Colossiens* (II, 11) enseigne la même vérité en appelant le baptême une circoncision « non faite de main d'homme », instituée par le Christ lui-même, et qui, au lieu de n'être qu'une légère incision sans efficacité, opère « le dépouillement entier du corps charnel ». Et c'est ainsi que, par le baptême, la mort du Christ, sous son aspect bienfaisant et salutaire, devient véritablement nôtre. Saint Thomas pourra écrire : *Omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac si ipse passus et mortuus esset* (*Summ. Theol.*, 3ª Pars, qu. 69, a. 2).

A l'encontre des exégètes et des théologiens qui ne veulent considérer dans la mystique paulinienne que son aspect sujectif de foi pleinement épanouie, il faut insister sur *l'aspect ontologique que lui confère le baptême.* Ce sacrement, dont d'ailleurs la réception est conditionnée par la foi, rattache très réellement l'homme au Christ; en conséquence il le met en possession d'une vie toute nouvelle, la vie dans le Christ (1).

Mais il ne faut pas oublier que la mort qui, selon l'Écriture, ne faisait pas partie du plan primitif de Dieu, est devenue du fait du péché et demeure toujours la loi inéluctable de l'humanité. En se soumettant à cette loi, le Christ ne l'a pas supprimée (2), il a fait beaucoup

vions être associés au Christ dont la mort et la résurrection se situent à un moment déterminé de l'histoire. Certains ont imaginé que la catégorie du temps se trouvait en quelque sorte abolie et que nous étions rendus contemporains des grands événements du Vendredi Saint et du matin de Pâques : cf. W. Tr. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, Gütersloh, 1937; G. Bornkamm, *Taufe und neues Leben bei Paulus*, dans *Theologische Blätter*, 1939, pp. 233-242. Pour la réfutation de cette opinion, cf. R. Schnakenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München, 1950, pp. 145-149. Dom Casel a adopté la position inverse : « Personne ne peut mourir *avec*, dit-il, si ne meurt pas quelqu'un » (*Mysteriengegenwart*, dans *Jahrbuch für Liturgienwissenschaft*, 1928, p. 157; cf. aussi du même auteur *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1935). Il suppose donc que, selon l'Apôtre, le symbole sacramentel rend actuellement présentes la mort et la résurrection de Jésus; c'est la fameuse présence mystique conçue à partir de l'analogie avec les mystères païens où les rites d'initiation étaient censés reproduire au profit du myste un drame divin de mort et de résurrection (cf. à ce sujet R. Schnackenburg, pp. 123 sq; 139 sq.). Aucune de ces explications ne semble correspondre à la pensée de l'Apôtre qui regarde la mort et la résurrection du Christ comme des faits historiques datés ne pouvant pas se reproduire; seulement le Christ porte toujours en soi les effets de sa passion et de sa résurrection : en état permanent de mort au péché et à la chair, il reçoit constamment du Père la vie nouvelle dans l'Esprit (*Rom.*, VI, 10); or c'est à ce double mystère de mort et de vie que communie le croyant (cf. *Rom.*, VI, 11).

(1) Sur ce problème des rapports entre foi et baptême, cf. l'étude approfondie de A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, Freiburg, 1956, pp. 70-86.

(2) Bien plus, la mort soudaine et prématurée peut être pour les chrétiens une punition providentielle, tant il est vrai que dans la Bible la mort est liée au péché. Dans *I Cor.*, XI, 30, il est dit que, pour avoir profané le repas du Seigneur, « beaucoup sont malades et infirmes et qu'il s'en est endormi un grand nombre ». Il est tout à fait gratuit de prêter à Paul cette idée que les baptisés n'auraient pas dû mourir antérieurement à la Parousie. Il faut ajouter que, tout comme dans le cas de l'incestueux (*I Cor.*, V, 5), la mort (associée aux maladies) est ici traitée, non comme la damnation éternelle, mais comme un châtiment expiatoire et médicinal, qui doit permettre d'échapper à la condamnation définitive; c'est pourquoi

mieux : il l'a transformée en source de purification et de vie. C'est dire qu'elle est pour tout chrétien, comme elle le fut pour le Christ, le préambule obligé de l'accès à une vie nouvelle, la mort du Christ a été la manifestation suprême de son agapè : *Rom.*, v, 8; *Gal.*, ii, 20...; comment dans ces conditions le but du sacrifice du Calvaire pourrait-il être de dispenser les hommes de mourir? Il est bien plutôt de les entraîner dans le même mouvement de charité (cf. surtout *II Cor.*, v, 14-15) et donc de les amener à mourir comme Jésus lui-même est mort. Trop souvent la Rédemption est comprise de façon extrinsèque, comme si le Christ nous sauvait de dehors en se substituant à nous, alors qu'elle est essentiellement un mystère de solidarité inspiré par l'amour.

Cependant, et c'est ici que le point de vue de Paul diffère le plus profondément des conceptions devenues courantes de nos jours, parce que le chrétien est déjà partiellement en possession de la vie nouvelle, il en résulte que, partiellement du moins, il a réalisé le passage par la mort. Ce passage a eu lieu au baptême, et c'est ce qui permet à l'Apôtre d'écrire *aux Colossiens* (iii, 3) : « Vous êtes morts » (avec l'aoriste ἀπεθάνετε qui se réfère à un événement déterminé du passé). Saint Paul affirme encore dans l'Épître aux Romains, en un texte que nombre de traductions édulcorent indûment : « Votre corps est mort (et non pas « mortel ») en raison du péché » (τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν — et non pas θνητόν — διὰ ἁμαρτίαν) (1). Il avait dit auparavant dans la même Épître (vi, 10-11) : Le Christ est « mort au péché une fois pour toutes... Et vous-mêmes, regardez-vous comme morts au péché... ». Et encore : « Vous avez été mis à mort (ἐθανατώθητε) à l'égard de la Loi par le corps du Christ... A présent nous avons été dégagés de la Loi, étant morts (aoriste, ἀποθανόντες) à ce qui nous tenait prisonniers » (vii, 4, 6) (2). Et dans l'Épître *aux Galates* (ii,

l'Apôtre ajoute : « Quand nous sommes jugés par le Seigneur, nous sommes corrigés pour n'être point condamnés avec le monde » (v. 32). Cf. C. Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, t. I, Paris, 1910, p. 374; E. P. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, pp. 283-284.

(1) On comprend habituellement que notre corps reste mortel, voué à la mort en raison du péché commis : Cornely, Sanday-Headlam, Kühl, Lietzmann, Lagrange... Mais pour cela on est obligé de donner à νεκρόν le sens affaibli de θνητόν. On ne prend pas assez garde au réalisme de la mystique paulinienne qui place dès le baptême la mort encourue comme conséquence du péché : uni au Christ crucifié, le baptisé subit mystiquement dans le Christ le châtiment du péché. Cf. en ce sens Chrysostome, *PG.*, 60, col. 519; R. A. Lipsius, *Der Brief an die Römer*, Tübingen, 1892, in h. l.; A. Viard, *Sainte Bible* de Pirot, t. XI, 2e partie, Paris, 1948, in h. l.

(2) La mort du Christ, à laquelle le baptisé participe, est l'exécution du verdict de condamnation prononcé par la Loi contre le péché. Ainsi satisfaite, la Loi n'a plus rien à réclamer, ni au Christ, ni à ceux qui lui sont unis mystiquement; cf. P. Benoit, *La Loi et la Croix d'après saint Paul*, *RB.*, 1938, pp. 481-509. Désormais c'est un nouveau régime qui s'instaure, celui de l'Esprit, c'est-à-dire celui où la Loi étant devenue intérieure au chrétien grâce à la

19) : « Par la Loi (cause de la mort du Christ; cf. *Gal.*, III, 13), je suis mort à la Loi (ἀπέθανον : cet aoriste se réfère à l'acte du baptême) afin de vivre pour Dieu; je suis crucifié avec le Christ » (1).

C'est dans le même sens encore qu'il convient d'entendre *Rom.*, VI, 7 : « Celui qui est mort est affranchi du péché. » La plupart des commentateurs estiment, il est vrai, non sans raison, qu'ici Paul ne fait qu'exploiter un axiome juridique général (2) en vertu duquel la mort naturelle affranchit l'homme de toutes les dettes qu'il avait jusque-là contractées; il comparerait donc implicitement à cette mort naturelle la mort mystique du baptême qui aurait le même résultat. En réalité les effets de la mort baptismale se situent sur un plan beaucoup plus profond que le plan juridique, et c'est à eux directement que songe l'Apôtre, sans distinguer entre mort physique et mort mystique (3). Son idée est que le disciple qui a communié mystiquement à la mort très sainte de Jésus échappe par le fait même à l'empire du péché et ne devrait plus le commettre.

Tout cela revient à dire qu'aux yeux de Paul la mort du chrétien, pour ce qui est de l'essentiel, est un fait du passé beaucoup plus que de l'avenir. Si l'on a souvent méconnu ce grand enseignement, c'est qu'on a oublié la conception biblique et paulinienne de la mort, réalité physique et spirituelle tout ensemble, l'aspect spirituel étant évidemment le plus important et permettant seul de comprendre le rôle joué à cet égard par le rite sacramentel. Comme l'écrit admirablement H. Riesenfeld (4) : « On doit... considérer la mort comme un tout partagé en moments différents : *ce qui arrive à la fin de la vie terrestre n'est que l'accomplissement final de ce que nous avons déjà subi en partie lors du baptême.* Aussi, quand un jour nous devrons mourir, cet acte ne contiendra pas quelque chose de vraiment nouveau pour nous. Par analogie avec la vie éternelle, la mort, à la fois celle qui est der-

réception de l'Esprit, il y a coïncidence entre ce que Dieu veut et le mouvement profond de la volonté régénérée par la grâce. Cf. S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et Loi de l'Esprit*, dans *Christus*, 1954, pp. 1-22.

(1) Nous préférons cette explication à celle de Lagrange (*Épître aux Galates*, Paris, 1926, p. 51) qui pense que Paul parle de deux lois : par la loi du Christ (ou de l'Esprit), je suis mort à la Loi mosaïque.

(2) Plusieurs fois on lit dans le Talmud cette sentence qu'un homme mort est affranchi de l'observation des commandements. Cf. Strack-Billerbeck, III, pp. 232 et 234.

(3) Ainsi que le notent Sanday-Headlam (*The Epistle to the Romans*, Edinburgh, 1955, p. 159); la proposition énoncée par l'Apôtre est générale, et le participe ὁ ἀποθανών doit être pris au sens le plus large : celui qui est mort, soit physiquement, soit moralement. Cf. *I Petr.*, IV, 1 : ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας, celui qui a souffert dans la chair a rompu avec le péché. Comme vérité générale, cette assertion est difficilement soutenable, mais elle est précédée de Χριστοῦ παθόντος σαρκί; n'aurait-elle pas dès lors la même portée mystique que *Rom.*, VI, 7?

(4) *La descente dans la mort*, dans *Aux sources de la Tradition Chrétienne*, Mélanges offerts à M. Goguel, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 213-214.

rière nous et celle que nous attendons, reçoit son empreinte de ce qui arrive au Golgotha. La mort apparaît là dans toute son horreur en tant que jugement de l'existence humaine déchue (cf. *Jo.*, XII, 31). Mais c'est là que la mort cessa une fois pour toutes de se présenter comme quelque chose de définitif et de sans espoir (cf. *I Cor.*, XV, 55). »

III. — La « mortification » quotidienne.

Nous avons dit qu'aux yeux de saint Paul le baptême institue une relation ontologique entre le chrétien et le Christ. Mais le sacrement ne réalise pourtant pas l'union parfaite au Christ. De la relation sacramentelle doivent naître des rapports moraux et religieux. Il s'agit pour le baptisé de devenir toujours plus ce qu'il est. Ainsi s'explique que dans les Épîtres pauliniennes les mêmes verbes et les mêmes formules soient employés tantôt à l'indicatif (le baptême), tantôt à l'impératif (la vie morale). Il ne faut pas voir là une contradiction, ni même une invitation à traiter les indicatifs comme des hyperboles (1), ils sont à prendre au sérieux tout autant que les impératifs. Ce qui est vrai, c'est que le baptême ne transforme l'homme que fondamentalement; il rend possible et fécond l'effort moral subséquent, mais ne le remplace pas. Chez saint Paul et en général dans le Nouveau Testament la conception du salut n'a rien de mécanique (2). Nous pouvons maintenant faire l'application de ces principes généraux à la mort baptismale.

Non seulement le chrétien meurt au baptême avec Jésus, mais en outre, s'il est fidèle à la grâce du sacrement, c'est tous les jours qu'il s'efforce de mourir un peu plus à ce qui n'est pas le Christ. Tout comme à la résurrection baptismale est lié l'impératif d'un renouvellement constant, à la mort baptismale se rattache l'impératif d'une vie de mortification, de crucifixion qui ne fait qu'actualiser celle réalisée en germe par le rite sacramentel : « Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises (*Gal.*, V, 24). L'aoriste (ἐσταύρωσαν) indique sans doute que, dans la pensée de l'Apôtre, la crucifixion est un événement du passé, mais tout le contexte qui souligne la nécessité de la lutte contre « la chair » montre que cette crucifixion doit se renouveler constamment. On rejoint ainsi la perspective de l'Épître *aux Romains* : « Si vous vivez

(1) Cf. par ex. en ce sens J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917, p. 405.

(2) Cf. sur toute cette question les développements intéressants de A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, pp. 97-109; p. 99, note 43, est indiquée la littérature du sujet; pp. 100-101 sont reproduites en deux colonnes les principales affirmations pauliniennes parallèles à l'indicatif et à l'impératif.

charnellement, vous devez mourir, mais si par l'Esprit vous faites mourir (θανατοῦτε) les œuvres du corps, vous vivrez (*Rom.*, VIII, 13). « Vous êtes morts (depuis le baptême), et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu... Faites mourir (νεκρώσατε) vos membres terrestres » (*Col.*, II, 3, 5) (1).

Les épreuves elles-mêmes, qui ne manquent pas de s'abattre sur les fidèles disciples du Christ, sont comme une mort anticipée en même temps qu'un prolongement de celle de Jésus : « Je meurs chaque jour », écrit l'Apôtre aux Corinthiens (*I Cor.*, XV, 31 ; cf. ἐν θανάτοις πολλάκις de *II Cor.*, XI, 23). Et encore : « L'homme extérieur en nous tombe en ruine » (*II Cor.*, IV, 16) : il y a le présent (διαφθείρεται), car la destruction est continue. Ou bien : « Les souffrances du Christ viennent surabonder en nous... Toujours, nous qui continuons à vivre, nous sommes livrés à la mort à cause de Jésus » (*II Cor.*, I, 5; IV, 11). La vie chrétienne consiste à être toujours plus « conformé au Christ dans sa mort », συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ : *Phil.*, III, 10); elle est pour cette raison conçue comme un sacrifice qui prolonge celui du Calvaire et qui, comme lui, remplace la liturgie imparfaite de l'ancienne alliance : « Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν, *Rom.*, XII, 1) (2). Cf. l'emploi de παριστάνω en *Rom.*, VI, 13, 16 et le culte selon l'Esprit de *Phil.*, III, 3.

En *Col.*, I, 24 l'Apôtre manifeste qu'il a conscience de prolonger en quelque sorte la Passion de son Maître « en faveur de son Corps qui est l'Église ». Ce verset appelle toutefois quelques observations. Nous pensons que « les tribulations du Christ » (θλίψεις τοῦ Χριστοῦ) ne sont ni la Passion proprement dite qui est un fait passé et qui a été surabondante (il ne saurait être question d'aucune manière de faire concurrence à la Passion de l'unique Sauveur); ni même, comme

(1) Ce rattachement de la morale, non seulement au baptême, mais encore aux grands faits qui fondent le christianisme, est une caractéristique essentielle du paulinisme. Aussitôt après avoir rappelé que, sur le Calvaire, « Dieu dans le Christ était là se réconciliant le monde », l'Apôtre ajoute à l'adresse des Corinthiens : « Nous vous en supplions au nom du Christ : laissez-vous réconcilier avec Dieu » (*II Cor.*, V, 19-20).

(2) Cf. P. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer (Röm.*, 12, 1*). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus*, Münster i. W., 1954. L'auteur montre qu'on ne peut parler d'une spiritualisation du culte au sens où l'ont opérée chez les Grecs les philosophes et les « mystiques », ni même au sens où elle s'est accomplie dans le judaïsme tardif. Parce que le christianisme représente quelque chose de radicalement nouveau, Paul exprime par la formule grecque λογικὴ λατρεία quelque chose de nouveau : l'association au sacrifice du Christ de tous les chrétiens qui, étant comme lui prêtres et victimes grâce à la symbiose opérée par les sacrements, ne doivent plus vivre pour eux-mêmes, mais doivent vivre pour Dieu, comme le Christ, dans l'obéissance et l'amour.

l'ont cru plusieurs Pères de l'Église et auteurs modernes, les souffrances du Corps Mystique tout entier complétant celles du Christ-Tête : à la base de cette dernière explication il y a une conception non paulinienne du Christ-Tête complété par son corps (1). D'ailleurs, selon une remarque de Ch. Masson (2), si Paul a en vue les tribulations du Corps du Christ, comment peut-il « les déclarer endurées pour ce Corps »? Il semble bien plutôt qu'il faille identifier les « tribulations du Christ » de *Col.*, I, 24 aux « souffrances du Christ » de *II Cor.*, I, 5 : ce sont les propres épreuves de Paul, appelées épreuves du Christ parce que le Christ vit en son Apôtre et prolonge en lui sa mort vivifiante (3).

Mais si le Christ « a été livré pour nos péchés », « il est ressuscité pour notre justification (*Rom.*, IV, 25). C'est dire que la double mort du chrétien : mort initiale du baptême et mort quotidienne inhérente à la pratique des vertus chrétiennes ne sont que l'envers d'un mystère de vie divine affluant dans l'âme du fidèle. « Je suis crucifié avec le Christ; et si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » (*Gal.* II, 19-20).

Il est déjà consolant d'entendre Paul affirmer qu'unies à celles du Christ, les souffrances des chrétiens et même celles de la création entière, solidaire de l'homme son roi, ne sauraient être vaines, car elles ne sont que le douloureux enfantement du monde nouveau (*Rom.*, VIII, 17-22) (4). Mais la pensée de l'Apôtre n'est pas exclusivement tournée vers cet avenir glorieux. Souvent certes, dans les Épîtres, la vie divine ainsi promise est un bienfait eschatologique au sens strict (*Rom.*, V, 17; VI, 22-23), mais souvent aussi, tout comme la

(1) Nous renvoyons à notre monographie : *L'Église plérôme du Christ d'après Ephes.*, I, 23, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1956, pp. 449-472; 593-610; on y trouvera une réfutation de cette conception. Quant à la traduction de *Eph.*, I, 23, la meilleure est sans doute la suivante : l'Église est remplie, par le Christ qui lui-même est rempli par Dieu actuellement et de manière constante (il y a le présent πληρουμένου). Cf. dans le même sens J. A. T. Robinson, *The Body, A Study in Pauline Theology*, London, 1953, pp. 48-59.

(2) L'*Épître aux Colossiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 110-111.

(3) G. Le Grelle (*La plénitude de la parole dans la pauvreté de la chair d'après Col.*, I, 24, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1959, pp. 232-250) vient de proposer une exégèse toute nouvelle de *Col.*, I, 24. Le sens serait le suivant : *la pauvreté* des souffrances du Christ (génitif subjectif : les souffrances accompagnées de pauvreté), que l'Apôtre subit « en sa chair pour son Corps qui est l'Église », il les compense par « *les richesses* de la gloire du mystère » (vv. 25-27) dont il a été constitué le messager; autrement dit, il est pauvre et riche tout à la fois (cf. *II Cor.*, VI, 10; *Apoc.*, II, 9). On hésite à entériner cette interprétation séduisante : dans *I Thess.*, III, 10 : τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν paraît bien signifier : ce qui manque à votre foi; Dans *I Clem.*, II, 6 et dans *Hermas*, *Vision*, III, 2, le même vocable au pluriel a très nettement le sens de défauts ou de déficiences morales. Si l'exégèse de G. Le Grelle était exacte il serait plus manifeste encore que « les tribulations du Christ » ne sont pas la Passion du Sauveur, mais leur prolongement dans « la chair » de Paul.

(4) Cf. sur ce passage A. Viard, *Expectatio creaturae* (*Rom.*, VIII, 19-21), dans *RB.*, 1952, pp. 337-354.

δόξα, elle est un don actuel (1). Et comme cette vie communiquée présentement est celle même du Christ ressuscité, elle est forcément indéfectible, éternelle comme la vie du Christ glorieux. C'est dire que, sous son aspect spirituel de séparation d'avec Dieu, la mort n'est plus une menace que pour qui refuse de s'engager dans la voie ouverte par Jésus.

Pourvu qu'on accepte de mourir tout le temps, on est assuré de ne jamais mourir : « La loi de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus t'a délivré de la loi du péché et de la mort... Si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez » (*Rom.*, VIII, 2, 13). « Si nous avons commencé de mourir avec lui (συναπεθάνομεν, aoriste d'inchoation), à savoir par le baptême et toutes les épreuves endurées par la suite au service du Christ (Chrysostome; θάνατον τὸν τε διά τοῦ λουτροῦ καὶ τὸν διὰ τῶν παθημάτον), avec lui nous vivrons; si nous supportons (εἰ ὑπομένομεν), avec lui nous régnerons » (*II Tim.*, II, 11-12).

A vrai dire ce dernier texte pose maints problèmes obscurs d'origine et d'interprétation, que force nous est de laisser sans solution. Il est emprunté à une citation d'un hymne liturgique, que Polycarpe (V, 2) paraît lui aussi avoir connu (2), et où l'on a discerné des réminiscences de plusieurs textes du Nouveau Testament : 12 *b* rappelle certainement *Mt.*, X, 33; bien que συναποθνήσκω ne soit employé qu'ici dans les Épîtres pauliniennes pour exprimer l'association à la mort du Christ (en *II Cor.*, VII, 3 il n'est pas question du Christ), les versets 11 et 12 *a* ont été rapprochés de *Rom.*, V, 17; VI, 8; VIII, 17. Paul serait-il donc, comme on l'a supposé parfois (3), l'auteur de cet hymne? Sa forme très sémitisante ferait volontiers croire à un morceau plus ancien que lui, né dans une communauté judéo-chrétienne. Sans doute, dans ce cas, son sens primitif n'allait-il pas au-delà de *I Thess.*, IV, 14 et V, 10, d'autant plus que le σὺν Χριστῷ de la mystique baptismale est ici absent : ceux qui se seront solidarisés avec le Christ jusque dans la mort (l'aoriste peut marquer l'antériorité relative), comme des soldats meurent avec leur chef, auront part au triomphe de sa Parousie (4).

(1) Cf. *TWNT.*, II, art. ζάω (BULTMANN), pp. 868-869.

(2) A moins qu'il ne s'inspire directement de la seconde Épître à Timothée.

(3) J. Jeremias, par ex., laisse ouverte cette possibilité : cf. *Die Briefe an Timotheus und Titus*, Göttingen, 1949, p. 44.

(4) Grec du 1er siècle, Nicolas de Damas écrit au sujet des hommes qui composent la garde du chef aquitain Adiatuanus : « Ils ont fait ce serment individuel de vivre ensemble et de mourir ensemble (συνζῶντας καὶ συναποθνήσκοντας ταυτὴν ἐκείνων εὐχὴν ποιουμένων). En échange de quoi, ils partagent avec lui le pouvoir, ont même vêtement et mènent la même vie, et

Mais dans l'exploitation que la seconde Épître à Timothée fait du texte de l'hymne, il semble revêtir un sens plus profond et plus mystique, celui qu'indique le P. Spicq (1) : les chrétiens « par leur baptême ont commencé de mourir avec leur chef... Cette incorporation au Christ crucifié est le début de toutes les épreuves, de toutes les « morts » endurées par la suite au service du Maître... ils doivent aller jusqu'au bout de cette union-participation (κοινωνία) avec le Christ et seront ainsi couronnés ».

Il est remarquable qu'en *Rom.*, II, 7 et *Eph.*, VI, 23, l'Apôtre emploie le mot ἀφθαρσία au sens d'immortalité qu'il a dans le livre de la *Sagesse* (II, 23; V, 18; cf. *IV Macc.*, IX, 22; XVII, 12). Telle est, dit Dodd (2), la conception paulinienne de l'immortalité : elle dérive de notre incorporation baptismale au Christ mort et ressuscité. Il faut citer une fois de plus le grand texte de *Rom.*, VI, 9-11 : « Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus; la Mort sur lui n'a plus d'empire. Sa mort fut une mort au péché une fois pour toutes; sa vie est une vie pour Dieu. Et vous de même regardez-vous comme morts au péché, mais comme vivants pour Dieu dans le Christ Jésus. » Si la mort, terme inévitable du péché, n'a plus d'empire sur le Christ, elle n'a plus d'empire non plus sur le chrétien qui vit la grâce de son baptême. On pressent déjà à partir de là qu'un tel homme ne meurt pas de la même façon que quelqu'un qui a refusé le Christ (cf. *infra*).

Aux yeux de Paul, la condition du chrétien se définit donc très exactement par ce paradoxe : elle est une mort qui est une vie, une vie non seulement pour celui qui accepte de mourir ainsi quotidiennement avec Jésus, mais encore pour beaucoup d'autres âmes, car le sacrifice du chrétien, en dépendance de celui du Christ, contribue à sauver le monde. Le mystère du Vendredi Saint uni indissolublement à celui du matin de Pâques se prolonge dans la vie des disciples de Jésus; saint Paul le premier en fait l'expérience, et cela à un degré éminent. C'est de telles convictions que sont issus tant de passages émouvants des Épîtres, dont nous devons citer au moins quelques-uns : « Nous portons toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre

ils meurent avec lui, sans aucune exception, que leur roi soit enlevé par la maladie, à la guerre ou n'importe comment. Et nul ne peut affirmer qu'aucun d'eux ait jamais reculé devant la mort, lorsqu'elle frappe le roi, ou qu'il s'y soit soustrait » (*Histoire Universelle*, 116, cité par C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, Paris, 1949, p. 349).

(1) *Les Épîtres Pastorales*, p. 349.

(2) *New Testament Studies*, Manchester, 1954, pp. 151 ss. Il est clair d'ailleurs que, même dans la Sagesse du Pseudo-Salomon, l'immortalité ou l'incorruptibilité bienheureuse, loin d'être présentée comme une conséquence de la nature de l'âme, est un don de Dieu dépassant les possibilités naturelles.

chair mortelle. Ainsi la mort fait son œuvre en nous, et la vie en vous » (*II Cor.*, IV, 10-12). « On nous tient pour gens qui vont mourir, et nous voilà vivants; pour gens qu'on châtie, mais sans les mettre à mort; pour affligés, nous qui sommes toujours joyeux; pour indigents, nous qui faisons tant de riches; pour gens qui n'ont rien, nous qui possédons tout » (*II Cor.*, VI, 9-10). « Le Christ a été crucifié en raison de sa faiblesse, mais il est vivant de par la puissance de Dieu. Et nous de même : nous sommes faibles en lui, bien sûr, mais nous serons vivants avec lui, de par la puissance de Dieu, dans notre conduite à votre égard » (*II Cor.*, XIII, 4). « Pour moi, puissé-je ne me glorifier que dans la Croix de Notre Seigneur Jésus-Christ, par laquelle le monde est à jamais crucifié pour moi, et moi pour le monde » (*Gal.*, VI, 14). « Qui nous arrachera à l'amour du Christ? La tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive? Selon le mot de l'Écriture : A cause de toi l'on nous met à mort tout le long du jour; nous avons passé pour des brebis d'abattoir. Mais en tout cela nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés » (*Rom.*, VIII, 37). « Je ne vois en tout que dommage au regard de ce bien suprême; la connaissance du Christ Jésus, mon Seigneur. Pour lui j'ai tout sacrifié et ne vois en tout qu'immondices... Ainsi le connaîtrai-je, lui et la puissance de sa résurrection; ainsi communierai-je à ses souffrances en reproduisant en moi sa mort » (*Phil.*, III, 8-10).

IV. — La mort proprement dite du chrétien

Exégèse de II Cor., V, 6-8 *et de Phil.*, I, 21-24.

Nous devons maintenant envisager la mort proprement dite du chrétien mettant un terme à son existence terrestre. Saint Paul en parle assez rarement, mais après ce que nous venons de dire, il ne peut que la concevoir « dans la ligne de la mortification progressive de la *sarx*, produite par l'acceptation de l'infirmité charnelle; elle ne fait que conduire cette mise à mort à son terme ». Et c'est ainsi que « la mort physique consomme la mort sacramentelle » (1).

(1) F. X. Durwell, *La Résurrection de Jésus, Mystère de salut*, Le Puy-Paris, 1950, p. 367. La tradition chrétienne des premiers siècles était donc tout à fait dans la ligne de la pensée paulinienne, quand elle considérait *la mort chrétienne, à tout le moins le martyre, comme un second baptême, le baptême du sang après celui de l'eau.* Cf. Tertullien, *De baptismo*, 16, *PL.*, I, 1217; Cyprien, *Epist.* 77, *PL.*, IV,418; Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, III, 10, *PG.*, 33, 340; Augustin, *De Civitate Dei*, 13, 7, *PL.*, 41, col. 381-382. On ne saurait oublier que si Paul voit dans le baptême chrétien une mort, une communion à la mort du Christ, Jésus en sens inverse appelle sa mort un baptême (*Mc.*, X, 38-39; *Lc.*, XII, 50). La formule que nous venons d'employer est presque textuellement celle de E. Stauffer : « Jesus nennt

Elle achève de livrer à Jésus « ceux qui ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour Celui qui est mort et ressuscité pour eux » (*II Cor.*, v, 15). « Nul d'entre nous ne vit pour soi-même; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur. Car le Christ est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants » (*Rom.*, xiv, 7-9). Cela signifie pour le moins que les chrétiens, après leur mort comme au cours de leur vie, appartiennent au Seigneur; aussi, pensons-nous, que le Christ, par sa mort, a pour toujours arraché les siens à l'empire du schéol et de la mort.

Ce n'est pas seulement la vie de Paul qui devient mystiquement celle du Christ, mais c'est aussi sa mort : « Le Christ sera glorifié dans mon corps, soit que je vive, soit que je meure » (*Phil.*, i, 20). Lui, qui se représente la vie chrétienne comme un sacrifice prolongeant celui du Calvaire (cf. *supra*), il annonce pareillement sa propre mort à l'aide d'images sacrificielles : « Si mon sang doit se répandre en libation sur le sacrifice et l'oblation de votre foi, j'en suis heureux et je m'en réjouis avec vous tous » (*Phil.*, ii, 17). « Voici que, moi, je suis déjà répandu en libation, et le moment de mon départ est venu (*II Tim.*, iv, 6) (1). Le livre de la Sagesse avait préludé à cette doctrine en faisant de la mort du juste un holocauste agréé de Dieu, et cela, notons-le, dans un contexte où, à la suite de quelques psalmistes (*Ps.*, xvi, lxxiii...), l'auteur enseigne que la mort des amis de Dieu ne saurait interrompre leur intimité avec lui : « Comme l'or au creuset, il les a éprouvés; comme un holocauste, il les a agréés » (*Sap.*, iii, 6).

Les deux textes que tout le monde allègue quand il est question de la conception que se fait saint Paul de la mort sont *II Cor.*, v, 6-8 et *Phil.*, i, 23. Nous n'avons pas l'intention d'en entreprendre ici une étude exhaustive (2), mais il nous semble que, remis dans le

sein Sterben eine Taufe. Paulus hinwiederum nennt unsere Taufe ein Sterben » (*Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1948, pp. 130-131).

(1) En *Phil.*, ii, 17 et *II Tim.*, iv, 6, on a l'emploi métaphorique de σπένδω qui signifie : « verser en forme de libation, faire une libation ». Des libations de vin accompagnaient les sacrifices de l'ancienne alliance : *Num.*, xxviii, 7.

(2) En particulier, dans les pages qui suivent, nous regarderons comme acquis que l'espérance de saint Paul, tant en *II Cor.*, v, 6-8 qu'en *Phil.*, i, 23, n'est pas la résurrection glorieuse, mais la réunion au Christ aussitôt après la mort. Quelques exégètes ont élevé des doutes à ce sujet, du moins en ce qui concerne *II Cor.*, v, 6-8 : pour mieux sauvegarder l'unité de la pensée et le lien avec le contexte antécédent qui parle si clairement de l'espérance de la Parousie, c'est également à elle qu'ils rapportent les versets 6-8; tel est notamment le cas de H. D. Wendland (*Die Briefe an die Corinther*, Göttingen, 1948, pp. 127-132), et de F. Guntermann (*Die Eschatologie des H. Paulus*, Münster i. W. 1922, pp. 69-76). En sens inverse le P. Prat (*La Théologie de saint Paul*, t. II, pp. 446-447) et J. Bonsirven (*L'Évangile de Paul*, Paris, 1948, pp. 313-314) entendent tout de la béatitude céleste goûtée aussitôt après la mort; c'est elle que désignerait la demeure non faite de main d'homme du verset 1. Ces

cadre des considérations qui précèdent, ces passages si importants revêtent une signification plus profonde que celle qui leur est d'ordinaire attribuée. En tout cas il devient plus clair à partir de là que, s'ils représentent un progrès incontestable dans la formulation de l'eschatologie paulinienne, ils ne la transforment pas substantiellement, comme on l'a parfois prétendu, sous l'influence de la pensée grecque. Certes, comme nous allons le voir, celle-ci a exercé une certaine action, mais elle n'a pas fait dévier le moins du monde la doctrine de l'Apôtre; elle lui a permis seulement de mieux expliciter ses richesses cachées.

a) *La sortie du corps et l'habitation auprès du Seigneur* (*II Cor.*, v, 6-8).

Le texte de la seconde Épître aux Corinthiens doit être rattaché avec soin à son contexte antécédent, lequel d'ailleurs, par suite de son obscurité, a donné lieu à des discussions infinies. En particulier quel est cet édifice non fait de main d'homme (v, 1) qui doit nous consoler de la perte de notre corps? La béatitude céleste? Un corps spirituel intérimaire? Le corps glorieux proprement dit, mais revêtu aussitôt après la mort? Le corps glorieux de la résurrection générale à la fin des temps? Nous l'avons montré ailleurs (1), aucune de ces explications n'est satisfaisante. A cause de l'allusion à la parole du Christ sur le Temple de Jérusalem, surtout sous la forme où la rapporte *Marc* (xv, 58), comme aussi en raison du contraste établi en *I Cor.*, xv, 42-43 entre l'Adam terrestre et l'Adam céleste, nous croyons beaucoup plus indiqué de voir dans la demeure non faite de main d'homme que nous possédons *dès maintenant* au ciel (il y a le présent ἔχομεν) la personne même du Christ glorieux, ressuscité à titre de prémices de la nouvelle création, ou bien, si l'on préfère, son corps glorieux en tant qu'il inclut virtuellement les corps glorieux de tous les chrétiens (2).

Ce n'est qu'à partir de ces données que la suite du texte devient pleinement intelligible. Tout d'abord le chrétien et saint Paul lui-

deux positions sont intenables : la seconde fait violence au texte et l'adapte de force à notre manière moderne d'envisager le ciel; la première ne répond pas au sens naturel des mots en 6-8, sans compter que la ressemblance évidente de ce passage avec *Phil.*, i, 23 postule pour les deux textes une interprétation analogue. Sur toutes ces questions, on lira avec profit les développements de J. Dupont dans l'ouvrage ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ déjà mentionné. — Nous dirons plus loin en note l'exégèse de *Phil.*, i, 23 proposée par P. Bonnard.

(1) *La demeure céleste et la destinée des chrétiens*, *RSR.*, 1956, pp. 161-192; 360-402.

(2) Avec des différences importantes, notre exégèse rejoint pour l'essentiel celle proposée par J. A. T. Robinson, *The Body*, pp. 75-78.

même voudraient, non pas endosser le corps glorieux par-dessus le corps actuel et en quelque sorte avoir deux corps (désir qui à la vérité ne viendrait à l'esprit de personne), mais bien plutôt revêtir leur demeure du ciel, à savoir le Christ glorieux, sans avoir à passer par la mort (cf. *I Cor.*, xv, 49, 52-54). Ce désir est normal, car le chrétien possède déjà « les arrhes de l'Esprit » (v. 5). Ces arrhes, c'est l'incorporation sacramentelle au Christ, la résurrection inaugurale du baptême qui fait que le chrétien appelle de tous ses vœux la participation plénière à la vie du Christ.

Mais ces mêmes arrhes de l'Esprit sont également le fondement de la confiance inébranlable des chrétiens en face de la mort : « Ainsi donc, pleins d'assurance et sachant que demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur, car nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision... Nous sommes donc pleins d'assurance et préférons quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur » (v, 6-8).

Du point de vue de la phraséologie, la présente déclaration de l'Apôtre a certainement subi l'influence de la philosophie grecque. Après beaucoup d'autres, Dom Dupont (1) a eu raison de souligner ce phénomène dont les Épîtres fournissent de nombreux exemples. Pour se l'expliquer, point n'est nécessaire de supposer que saint Paul avait fréquenté les écoles de philosophie; il suffit de se souvenir de l'action du stoïcisme qui était à cette époque largement vulgarisé. Plus qu'ailleurs peut-être, des contacts de ce genre sont ici visibles. La mort conçue comme un simple changement de domicile et l'assurance qu'en conséquence il convient d'avoir en face d'elle, ce sont là des thèmes platoniciens bien connus. Ils s'unissent à d'autres, non moins significatifs, que l'on observe dans tout le contexte antécédent : le corps humain comparé à un vase d'argile (iv, 7), la force inébranlable manifestée en face de l'épreuve (iv, 8-9), peut-être l'antithèse mort-vie (iv, 10-12), en tout cas très certainement l'opposition entre l'homme intérieur et l'homme extérieur (iv, 10), ainsi que l'image de la « nudité » appliquée à l'âme séparée du corps (2).

Il faut se garder d'inférer de là que saint Paul n'a fait qu'introduire dans le christianisme des conceptions grecques. Ce qu'il emprunte, il le transforme profondément, au point parfois de prendre même le contre-pied de la pensée philosophique à laquelle il se réfère. En particulier l'idée qu'il se fait de la mort est presque à l'opposé de

(1) ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, pp. 115-171.

(2) Pour le détail de ces références, cf. ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, et aussi *La demeure céleste*, pp. 182-186.

celle des Grecs et entièrement dépendante de sa foi en l'incorporation des chrétiens au Christ mort et ressuscité.

S'il regarde la vie d'ici-bas comme un exil loin du Seigneur, ce n'est pas que l'âme serait en prison dans le corps qu'elle habite, mais bien plutôt parce que, selon lui, le chrétien, mort et ressuscité avec le Christ, n'appartient déjà plus au monde d'ici-bas; par le meilleur de lui-même, il est déjà « là où se trouve le Christ siégeant à la droite de Dieu » (*Col.*, III, 1) : à la différence de celui du sage qui est absolu, son exil n'est donc que relatif (1). Si la mort, loin d'effrayer l'Apôtre, l'attire, alors que dans les versets précédents il la présente comme un état de redoutable « nudité » auquel l'homme voudrait se soustraire, ce n'est pas parce que, sous l'influence de la pensée grecque, il s'éloignerait ici de l'eschatologie judéo-chrétienne dominée par l'attente de la Parousie pour adopter des conceptions entièrement nouvelles. Il est remarquable qu'il ne parle pas du salut de l'âme libérée de son corps, comme n'eût pas manqué de le faire un Grec, mais seulement d'élire domicile auprès du Seigneur. Il n'est pas vrai qu'il se borne à juxtaposer des perspectives eschatologiques complètement hétérogènes (2) : elles sont aussi chrétiennes l'une que l'autre, et il subordonne visiblement la seconde à la première. Le destin le plus enviable serait d'être glorifié corporellement sans avoir à passer par la mort, mais c'est là un privilège réservé à ceux qui seront en vie lors de la Parousie. Faute de pouvoir le connaître, plutôt que de demeurer dans ce corps, mieux vaut le quitter et aller habiter en compagnie du Seigneur.

Certes, et c'est ce qui surtout ferait songer au monde grec, saint Paul lie à la sortie du corps la substitution à la foi de la vision face à face, donc d'une connaissance de Dieu beaucoup plus parfaite; mais pour quel motif? Ce ne peut être parce que le corps est essentiellement mauvais et qu'il constitue en soi un obstacle à cette connaissance, car alors l'espérance de la résurrection des corps deviendrait un non-sens. Mais tout ce que nous avons dit précédemment nous autorise à proposer une autre solution. Bien qu'en apparence notre

(1) Cf. *La demeure céleste*, pp. 189-192.

(2) Cette manière de comprendre l'eschatologie paulinienne est fréquente. C'est là notamment l'interprétation de H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, Göttingen, 1924, pp. 171-175 : Paul n'est pas un « Dogmatiker », mais un homme qui suit les intuitions et les impulsions du moment. W. A. P. Hatch compare la pensée paulinienne au Nil formé du fleuve blanc et du fleuve bleu; de même la pensée paulinienne résulte du confluent de deux courants de pensée : le judaïsme et l'hellénisme (*Paulus-Hellas Oikumene*, Athènes, 1951, p. 96). Une réaction vigoureuse en faveur de l'unité de la pensée de l'Apôtre peut se lire sous la plume de J. N. Sevenster, *Einige Bemerkungen über den „Zwischenzustand" bei Paulus*, dans *New Testament Studies*, I, 1954-1955, pp. 291-296.

passage ne se réfère pas à la mort mystique du baptisé avec le Christ que nous avons exposée dans les paragraphes antérieurs, nous croyons cependant qu'il s'y rattache, et voici comment.

Un peu plus haut, en IV, 16, l'Apôtre usant d'une terminologie platonicienne (*République*, 9, 589 *a*; *Banquet*, 216 *d*), mais dont il christianise la signification (1), oppose l'homme extérieur et l'homme intérieur : tandis que, sous le coup des épreuves et des souffrances de toutes sortes, l'homme extérieur, c'est-à-dire le corps avec tout ce qui tient à la vie « psychique » de ce corps, est en train de s'affaiblir et de se détruire chaque jour (διαφθείρεται), l'homme intérieur, c'est-à-dire « la personnalité invisible » de l'être humain (Allo), que la grâce baptismale a unie au Christ et que vivifie le Saint-Esprit, se renouvelle de jour en jour sous l'action de ces mêmes peines qui la font participer à la Passion du Sauveur. Car la destruction continuelle de l'homme extérieur ne signifie pas au fond autre chose que ce qui est exprimé un peu plus haut en une formule saisissante : « Toujours nous portons en notre corps les souffrances de Jésus mis à mort (τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ) » (IV, 10). Quoi d'étonnant si une telle mort à petit feu est vivifiante surnaturellement non seulement pour les âmes confiées à l'Apôtre, mais d'abord et avant tout pour lui-même?

La meilleure manière d'interpréter un auteur n'est-elle pas de l'expliquer par lui-même? En conséquence, ainsi que le suggère le P. Allo (2), nous croyons qu'il convient de faire appel à ces données du contexte immédiatement antécédent pour expliquer celle de V, 9 : si dans ce verset la sortie du corps est présentée comme un avantage et signifie l'entrée dans la société béatifiante du Christ, c'est que dans la pensée de l'Apôtre elle ne fait qu'achever la destruction ou la mort de l'homme extérieur et le perfectionnement de l'homme intérieur. F. Guntermann (3) fait une remarque qui va tout à fait dans le même sens : ce n'est pas l'âme au sens platonicien du terme, mais bien plutôt l'homme intérieur, dont il est dit qu' « il se renouvelle de jour en jour » (IV, 16) qui est ici censé survivre à la dissolution de la tente terrestre et qui, délogeant du corps, s'en va habiter à l'heure de la mort auprès du Seigneur.

Peut-être n'est-il pas inutile de noter que dans le texte parallèle de l'Épître aux Philippiens qui sera étudié plus loin, l'idée opposée

(1) L'homme intérieur n'est plus chez saint Paul l'âme ou la raison opposées au corps comme dans le dualisme grec, mais l'être humain en tant que transformé peu à peu par la vie du Christ. Cf. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris, 1947, Excursus VIII, pp. 134-137; *TWNT.*, I, art. ἄνθρωπος (J. Jeremias), pp. 365-367.

(2) *Seconde Épître aux Corinthiens*, pp. 137-160, *passim*.

(3) *Die Eschatologie des hl. Paulus*, Münster i. W., 1932, pp. 145-146.

est exprimée par les expressions « vivre dans la chair », « demeurer dans la chair » (I, 22, 24) qui sont proprement sémitiques et non grecques, la chair désignant le corps humain sous son aspect périssable et corruptible. Aussi longtemps que nous sommes enfermés dans un corps sur lequel la mort conserve des droits, c'est-à-dire qui n'a pas été spiritualisé et où tout ce qui est mortel n'a pas encore été « absorbé par la vie » (V, 4), nous ne pouvons que vivre en exil, loin du Seigneur de gloire et nous sommes radicalement incapables de le contempler sans voile. Le sentiment qu'éprouve le chrétien d'être exilé ici-bas et son désir de sortir de son corps actuel reposent, tout comme son aspiration à la résurrection glorieuse, sur le fait qu'il possède déjà, mais possède seulement les arrhes de l'Esprit et conserve en même temps son « corps de mort ».

Ici nous pouvons également faire appel aux antécédents de l'Ancien Testament où l'habitation près de Yahvé dans le Temple et la contemplation de sa face, la plupart du temps expérimentées dans le présent, mais parfois aussi promises sous une forme plus parfaite pour les temps eschatologiques, sont de toute façon réservées aux seuls justes : *Ps.*, V, 5; XV, 1; XXVII, 5; XXXI, 21; XXXVI, 9, 10; XLII, 3; LXIII, 3...; *Is.*, XXXIII, 16-17; LX-LXII; LXV, 9; *Ez.*, XL-XLVIII.

La pensée de saint Paul n'est pas tellement différente. Si à ses yeux le corps humain actuel empêche la rencontre parfaite avec Dieu, ce n'est qu'en tant qu'il est asservi au péché et comme tel destiné à la mort. C'est cette signification que donne le P. Lagrange au cri émouvant de *Rom.*, VII, 24 : « Malheureux que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort? » Déjà le sacrement de baptême a inauguré cette mise à mort indispensable de notre être charnel : « Si le Christ est en vous, *le corps est mort à cause du péché;* mais l'esprit est vie en vue de justice » (*Rom.*, VIII, 10). C'est cette même œuvre que parfait la sortie du corps au terme de l'existence terrestre.

Nous n'en maintenons pas moins une certaine influence du monde grec sur la forme partiellement nouvelle que prend en *II Cor.*, V, 6-8 l'espérance eschatologique de saint Paul. Mais, dominée par des considérations morales ainsi que par la mystique de l'union du chrétien à la mort du Christ, celle-ci demeure dans son fond fort éloignée du dualisme cosmologique de l'hellénisme, qui regarde l'âme comme appartenant *par nature* à un monde opposé à celui de la matière.

b) *M'en aller pour être avec le Christ* (*Phil.*, I, 23).

Ce qui vient d'être dit de *II Cor.*, V, 6-8 peut être répété pour le texte parallèle de l'Épître *aux Philippiens* (I, 21-24). Paul n'y parle

que de lui-même, parce que sa situation est tout à fait spéciale et qu'il est en danger de mort, mais tout donne lieu de croire que ce qu'il dit de sa destinée après la mort vaut pour tout chrétien fidèle à son Seigneur. Le texte est ainsi conçu : « Pour moi certes, la vie, c'est le Christ, et mourir représente un gain. Cependant si la vie dans cette chair doit me permettre encore un fructueux travail, j'hésite à faire un choix... Je me sens pris dans cette alternative : d'une part j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait de beaucoup préférable, mais de l'autre demeurer dans la chair est plus urgent pour votre bien (1). »

Il faut accorder très largement qu'ici encore saint Paul est tributaire de la manière de parler des Grecs. Chez eux l'affirmation que la mort est un gain (κέρδος) peut être tenue pour un lieu commun, ainsi que l'a fort bien montré Dom Dupont (2). On peut d'autant moins hésiter à rapprocher de ces passages le τὸ ἀποθανεῖν κέρδος de saint Paul (v. 21) que le mot κέρδος n'est employé dans l'Écriture que par saint Paul (ici et *Phil.*, III, 7; *Tite*, I, 11) et est absent de la version des LXX. La comparaison établie aux vv. 22-24 entre la vie et la mort avec en conclusion la préférence accordée à la mort est pareillement un *topos* très fréquent dans la littérature grecque. Bien plus, le triple comparatif caractéristique de la formule paulinienne (πολλῷ μᾶλλον κρεῖστον) a son correspondant exact chez Isocrate (*Archidamos*, 89).

Nous nous montrerions plus réservé en ce qui touche l'emploi de ἀναλύσαι au v. 23. Dom Dupont (3) veut l'expliquer en recourant à des conceptions philosophiques. Chez les philosophes l'ἀπολύσις ou la λύσις désigne tout ensemble la libération de l'âme des liens qui

(1) Plusieurs détails de cette traduction, qui est presque textuellement celle de la Bible de Jérusalem, pourraient facilement être discutés. En ce qui touche notamment l'interprétation du v. 21, P. Bonnard (*L'Épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 28-29), voudrait rattacher le *mori lucrum* au verset précédent et l'entendre en conséquence en ce sens : mourir en glorifiant le Christ sera un gain pour la proclamation de l'Évangile. Cette interprétation n'est certainement pas celle que suggère la lecture impartiale du texte; elle n'a été imaginée que pour maintenir l'unité des perspectives eschatologiques de l'Apôtre, ainsi qu'en fait foi le commentaire du verset suivant : « L'Apôtre ne passe pas ici de la nostalgie spirituelle de celui qui désire rejoindre le Christ dans le ciel à la conscience de sa responsabilité apostolique. Il se maintient constamment au centre de la même préoccupation, celle de voir le Christ glorifié. Il n'y a chez Paul aucune fuite vers l'au-delà. » C'est là une simplification outrancière et systématique de la doctrine eschatologique de l'Apôtre.

(2) Cf. ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, pp. 171-187; cf. aussi *TWNT.*, III, art. κέρδος, κερδαίνω (SCHLIER), pp. 571-672; E. LOHMEYER, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*, Göttingen, 1953, p. 57, note 5. La plupart des textes profanes cités par ces auteurs seront repris et remis dans leur contexte dans la suite de notre étude. Nous devons beaucoup à l'étude si suggestive de Dom Dupont, même si nous croyons devoir nous écarter de ses conclusions sur plusieurs points importants.

(3) ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, pp. 178-181.

l'attachent au corps et son départ vers les dieux. Bien qu'aucun autre exemple ne puisse être allégué d'une utilisation de ἀναλύω en ce sens technique, Dom Dupont tient cette signification pour vraisemblable en *Phil.*, I, 23. On hésite à entériner cette hypothèse, car l'Apôtre n'a pu voir en la mort une délivrance de l'âme prisonnière du corps. Nous nous hasardons à proposer une autre conjecture. Comme ἀναλύω peut vouloir dire, non seulement détacher les amarres d'un navire, mais encore, ainsi que l'indique Zorell, plier la tente et lever le camp (cf. *II Macc.*, IX, 1), on serait assez porté à adopter ce dernier sens pour *Phil.*, I, 23, car il arrive à saint Paul de comparer l'existence chrétienne à une vie sous la tente : très certainement en *II Cor.*, V, 4; peut-être aussi en *II Tim.*, IV, 5; cf. *II Petr.*, I, 13-14.

Quoi qu'il en soit de ce détail, il convient de se montrer une fois de plus très circonspect quand il s'agit d'admettre une dépendance profonde à l'endroit du monde grec sur le plan proprement dit de la pensée. Chez les Grecs, quand la mort est célébrée comme un avantage (τὸ ἀποθανεῖν κέρδος), c'est pour des motifs peu élevés et la plupart du temps en opposition plus ou moins nette avec les maux de la vie présente : accablé par une existence qu'il juge trop dure, l'homme appelle de ses vœux la mort comme une libératrice. On est accoutumé à voir dans l'hellénisme « comme la jeunesse du monde. La frise du Parthénon, les décrets éphébiques, le Lysis ou le Phèdre, telle image au fond d'une coupe, telle épigramme, donnent la nostalgie d'une humanité adolescente et de ces clairs regards d'enfants que la vie n'a point souillés ». En réalité l'âme grecque est douloureuse; en particulier « qui dira la tristesse des tragiques » (1)?

Dans l'*Antigone* de Sophocle, Antigone dit à Créon : « Mourir avant l'heure, je le dis bien haut, pour moi c'est tout profit (κέρδος) : lorsqu'on vit comme moi au milieu de malheurs sans nombre, comment ne pas trouver de profits à mourir? Subir la mort pour moi n'est pas une souffrance » (461-464) (2). Dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, à Prométhée qui lui annonce « un océan de malheurs » s'ajoutant à ceux dont elle est déjà accablée, Io de répondre : « Quel profit ai-je alors à vivre (τἰ δῆτ' ἐμοὶ ζῆν κέρδος)? Pourquoi tardé-je à me précipiter de cet âpre rocher? En m'abattant à terre, je m'affranchirais de toutes mes douleurs. Mieux vaut mourir d'un coup que souffrir misérablement chaque jour » (741-751) (3). Abandonnée par Jason qui veut

(1) Les remarques et les citations qui précèdent sont empruntées à A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, pp. 161-163.

(2) Trad. P. Mazon *(Collection Budé)*, Sophocle, t. I, p. 89.

(3) Trad. P. Mazon *(Collection Budé)*, Eschyle, t. I, Paris, 1920, p. 187.

épouser la fille de Créon, la *Médée* d'Euripide se lamente : « Quel profit ai-je à vivre encore? (τὶ δέ μοι ζῆν ἔτι κέρδος;) Las! Las! Vienne la mort! Que je dénoue en l'abandonnant une existence odieuse » (145-147). Dans *Hercule furieux*, Hercule pleure pareillement sur son infortune : « Qu'ai-je besoin de vivre? Que gagnerai-je (τί κέρδος ἐξομεν) à conserver une existence inutile et maudite (1)?

Sans avoir le même accent tragique, l'*Apologie de Socrate* (40, *d*,*e*) exploite un thème analogue : Socrate suppose un instant que la mort n'est qu'un sommeil où l'homme ne voit plus rien, pas même en songe : « quel merveilleux gain (θαυμάσιον κέρδος) ce doit être de mourir » en de telles conditions : même le grand roi estimerait préférable à toutes les autres une nuit pareille où l'on doit dormir si profondément! Le désir qui se fait jour ici rejoint les accents si touchants de Danaé abandonnée avec son jeune fils Persée sur la mer déchaînée : « O mon bébé! Ton malheur est si grand, et cependant tu ne pleures pas; tu dors comme un bébé qui tète encore... Oh! si ce malheur l'était vraiment pour toi, ta mignonne oreille m'écouterait. Dors donc, mon bébé, et que dorme la mer, et dorme aussi notre immense infortune (2). »

L'idée que la mort est un gain se retrouve même chez Josèphe (*Ant. Jud.*, xv, 5, 5) : Vaincus par Hérode n'ayant plus la force de lutter, les Arabes tiennent la mort pour un gain (κέρδος δ'εἰ θνήσκοιεν, τὴν συμφορὰν ζῆν ποιούμενοι). C'est au méchant qu'Élien le Sophiste (*Variae Historiae*, iv, 7, au début) applique la formule τὸ ἀποθανεῖν κέρδος) : « la mort n'est pas pour les méchants un gain (οὐκ ἦν ἄρα τοῖς κακοῖς οὐδὲ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος), car même alors ils ne connaissent pas le repos : ou bien ils sont complètement privés de sépulture, ou bien, s'ils sont inhumés, ils sont frustrés des derniers hommages rendus aux défunts ainsi que du port commun à tous les corps. » Dans sa description de la Grèce (*Messénie*, vii, 11), Pausanias le Périégète (II^e^ s.) se conforme à l'emploi classique de la formule en faisant de la mort le remède aux grands maux : πρό τε δὴ τηλικούτων κακῶν κέρδος εἶναι καλῶς τινα ἀποθανεῖν.

Très différente, est-il besoin de le dire, est la mentalité de l'Apôtre quand à son tour il appelle la mort un gain. Non seulement il n'attend pas la mort pour ce motif qu'elle représente à ses yeux la fin de ses épreuves, mais il trouve même celles-ci tout à fait normales. Comment pourrait-il être abattu par les tribulations, alors que grâce à elles

(1) Trad. L. Parmentier et H. Grégoire *(Collection Budé)*, Euripide, t. III, Paris, p. 70.
(2) Simonide, fragment 27 (Edmonds), trad. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 165.

« il porte en son corps les souffrances de la mort de Jésus » ? (*II Cor.*, IV, 6.) Il s'explique d'ailleurs clairement sur ce sujet dans la même Épître *aux Philippiens* (III, 7-10) : tous les privilèges dont il se prévalait avant sa conversion, maintenant il ne les regarde plus comme des gains (κέρδη), mais comme un dommage (ζημία), voire comme des immondices (σκύβαλα). Le seul gain qu'il ambitionne désormais, c'est le Christ (ἵνα Χριστὸν κερδήσω), et d'une manière plus précise « la connaissance de la vertu de sa résurrection par « la communion à ses souffrances » et la reproduction en lui-même de sa mort (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ). Pour expliquer le τὸ ἀποθανεῖν κέρδος de I, 21, il est d'autant plus légitime de se servir de ce passage que le thème du gain s'y trouve repris deux fois (III, 7-8). Dans les deux cas, saint Paul use d'un langage typiquement grec pour exprimer des idées chrétiennes, car les expressions « regarder comme un gain, comme une perte » (κέρδος, ζημίαν ἡγεῖσθαι ou νομίζειν) sont fréquentes chez les auteurs grecs. Nous devons encore ajouter ceci : n'est-ce pas l'expérience de cette communion éminemment bienfaisante au double mystère de la Passion et de la Résurrection qui explique la joie débordante éprouvée par l'Apôtre au sein même des plus grandes détresses (*II Cor.*, I, 5; VII, 4; *Phil.*, II, 1-2...)?

Nous pouvons maintenant nous faire une idée plus exacte de la conception paulinienne de la mort et par là mieux justifier l'exégèse que nous avons proposée de *II Cor.*, V, 6-8. Couronnement en quelque sorte de la mort baptismale (*Rom.*, VI, 3 : σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ), et de la « mortification » de tous les jours entendue au sens le plus large (*Phil.*, III, 10 : συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ), la mort qui met fin à l'existence terrestre ne peut être aux yeux de l'Apôtre qu'un immense bienfait, au même titre d'ailleurs que la mort de Jésus, manifestation suprême de l'agapè qui a valu la vie au monde. En somme la mort permet au chrétien de communier beaucoup plus parfaitement qu'il ne l'avait encore jamais fait jusque-là à la mort vivificatrice de Jésus.

C'est en vertu de cette conviction que l'Apôtre a déjà écrit au v. 20 : « Le Christ sera glorifié dans mon corps, soit que je vive, soit que je meure. » Il vaut la peine de citer le beau commentaire que le P. Benoit donne de ce texte dans la *Bible de Jérusalem* (1) : « Le chrétien, uni physiquement au Christ par le baptême et l'eucharistie, lui appartient par son corps même (cf. *I Cor.*, VI, 15; X, 17; XII, 12 s., 27; *Gal.*, II, 20; *Eph.*, V, 30). C'est pourquoi la vie de ce corps, ses souffrances

(1) *Les Épîtres de saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens*, Paris, 1953, p. 24, note *a*.

et jusqu'à sa mort, deviennent mystiquement celles du Christ habitant en lui et qui en tire sa gloire (cf. *I Cor.*, VI, 20; *Rom.*, XIV, 8). Cette union revêt une intensité particulière dans le cas d'un Apôtre comme Paul (cf. *Col.*, I, 24; *II Cor.*, IV, 10 s.). »

Ainsi donc, même s'il est vrai que la formule τὸ ἀποθανεῖν κέρδος est d'origine païenne, l'Apôtre lui donne une portée tellement différente et nouvelle qu'il n'est pas exagéré d'avancer qu'il la recrée; il l'annexe purement et simplement à sa doctrine mystique de l'association du chrétien à la mort du Christ.

J. Dupont s'est demandé (1), il est vrai, si l'expression de *Phil.*, I, 23 « être avec le Christ » ne permettrait pas de déceler une influence philosophique sur la doctrine eschatologique de l'Apôtre. Mais jusqu'ici il n'a encore été produit aucun parallèle païen comportant la formule « être avec les dieux ». Quelques rares textes seulement (2) se rapprochent de la manière de parler de saint Paul. C'est tout d'abord un *graffito* trouvé à Alexandrie, qui exprime le désir de mourir pour rejoindre, non pas les dieux, mais un être cher. La ressemblance reste donc en l'occurrence très imparfaite. Elle est beaucoup plus frappante dans une inscription funéraire de Cespit en Mysie, où, comme dans l'Épître aux Philippiens, se trouvent associés les deux thèmes ἀναλύσαι et μετεῖναι (au lieu de εἶναι σύν). Mais l'inscription en question est du IIe ou IIIe s. ap. J.-C.!

Il n'a donc pas encore été prouvé que la formule de *Phil.*, I, 23 « être avec le Christ » dépende à quelque degré que ce soit du vocabulaire hellénistique. Alors même que cela serait, il ne pourrait en être tiré aucune conséquence en ce qui touche un emprunt sur le plan de la pensée. Il n'entre pas dans le cadre de cette courte étude d'approfondir les diverses formules par lesquelles saint Paul a exprimé la rencontre du chrétien avec le Christ. Disons seulement qu'à notre avis il ne faut pas vouloir tracer chez lui une ligne de démarcation trop nette entre ce qui ressortit à l'apocalyptique judéo-chrétienne et ce qui relève de la mystique, comme si la mentalité apocalyptique était nécessairement opposée au mysticisme, celui-ci ne pouvant venir que de l'hellénisme (3).

En particulier, lorsque les Épîtres aux Thessaloniciens promettent aux chrétiens d'être pour toujours avec le Seigneur dans le siècle futur (*I Thess.*, IV, 17; *II Thess.*, II, 1), rien n'oblige à n'entendre par là

(1) Cf. ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, pp. 181-183.

(2) Nous empruntons ces textes à ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ où se trouvent indiquées les références.

(3) C'est ce que nous avons voulu suggérer dans une étude d'ailleurs fort incomplète : *Mysticisme et Eschatologie dans quelques récits bibliques tardifs*, à paraître dans les *Cahiers Sioniens*.

qu'une simple association à la béatitude et au règne du Christ qui exclurait toute vie d'intimité avec lui inaugurée dès ici-bas. Tout porte même à conclure en sens contraire : en premier lieu l'expérience du chemin de Damas qui fit de Paul, plus qu'un simple converti, un apôtre et même un mystique, littéralement empoigné par le Christ selon la forte expression de *Phil.*, III, 12 (κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ), et depuis lors étroitement associé à sa vie; en second lieu les textes mêmes des Épîtres aux Thessaloniciens qui supposent les fidèles en possession dès ici-bas des biens eschatologiques, à commencer par le don de l'Esprit (cf. *I Thess.*, I, 5-6). Pour ces motifs, nous regardons comme factice, non certes la distinction qui demeure légitime, mais l'opposition qui a parfois été établie entre les textes pauliniens où l'expression « avec le Christ » (σὺν Χριστῷ) aurait une portée purement apocalyptique (Épîtres aux Thessaloniciens) et ceux où la même expression revêt nettement un sens mystique et désigne une vie de société actuelle avec le Christ (grandes Épîtres et Épîtres de la captivité) (1).

Il reste bien entendu que dans ses premières lettres l'Apôtre n'a pas encore tiré toutes les conséquences des prémisses si riches qu'il posait. Mais enfin les prémisses sont déjà là. C'est à en expliciter la portée que s'emploient les Épîtres ultérieures avec leur doctrine de l'union mystique du baptisé au Christ mort et ressuscité qui institue entre eux comme une sorte de symbiose. Mais, même alors, la perspective eschatologique demeure partout présente, et c'est ce qui nous pousse à donner raison à Lohmeyer (2) quand il se refuse à mettre une cloison étanche entre d'une part les textes qui parlent de mourir et

(1) Cf. une protestation contre cette dichotomie dans l'article déjà cité de J. N. Sevenster, *New Testament Studies*, I, 1954-1955, p. 293. Cf. dans le même sens *L'Attente du Messie*, par L. Cerfaux, J. Coppens, etc... 1954 : *Judaïsme ou Hellénisme en rapport avec le Nouveau Testament*, par R. De Langhe, pp. 179-183.

(2) ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, dans *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen, 1927, pp. 218-257. Par contre on ne saurait accepter la distinction radicale établie par Lohmeyer entre les deux formules pauliniennes ἐν Χριστῷ et σὺν Χριστῷ. La première formule, de beaucoup la plus fréquente, serait l'expression par excellence de la mystique de l'Apôtre; se référant à la vie présente, elle impliquerait une véritable fusion entre le Christ spirituel et les croyants, et comme une extension de la personnalité du Christ. C'est que, selon Deissmann, dont Lohmeyer fait siennes les idées sans même les discuter, Paul ne s'intéresserait pas au Christ en tant que personnage historique du passé, mais il verrait en lui une puissance spirituelle actuellement présente en laquelle il vit, respire et agit comme en une nouvelle atmosphère d'ordre surnaturel. Tout autre serait la signification de la formule σὺν Χριστῷ : non seulement elle implique la distinction parfaite du Christ et des chrétiens, mais, fondée sur l'opposition métaphysique entre le monde terrestre et le monde céleste, elle présupposerait toujours, au moins en germe, un transfert du chrétien de la terre au ciel. Il est certain que cette soi-disant incompatibilité entre les deux formules ἐν Χριστῷ et σὺν Χριστῷ est un leurre; elle n'existe qu'aux yeux de ceux qui, trop influencés par Deissmann, se font une idée fausse de la mystique paulinienne : celle-ci n'enseigne nullement une union du Christ et des chrétiens qui effacerait entre eux toute distinction.

ressusciter « avec le Christ » et d'autre part ceux qui font luire la certitude d'être « avec lui » dans le monde futur. Le néophyte meurt avec le Christ pour ressusciter avec lui et ne plus former désormais avec lui qu'un seul être, participant constamment à son destin. Cette communauté d'être et de vie commence à l'instant même où le sacrement est administré pour ne plus jamais cesser par la suite.

Qu'en se plaçant à ce point de vue on relise *Phil.*, I, 21-24, et tout devient plus clair. La mort de Paul représentera pour lui un gain, parce qu'elle lui permettra de « gagner le Christ » de manière plus parfaite (III, 8 : ἵνα Χριστὸν κερδήσω), parce qu'à ses yeux, vivre, c'est le Christ, et que la mort du Christ a signifié pour lui et pour ses disciples l'accès à la vie glorieuse. La mort de Paul lui permettra d'être avec le Christ dans la gloire parce qu'elle ne sera que l'aboutissement de tout un processus de mort inauguré au baptême, processus qui tout le long de son parcours conduit infailliblement à être et à vivre avec le Christ (1).

***

Pour comprendre correctement un auteur, il faut, en partant d'un examen minutieux de son vocabulaire, tenir compte de toutes les influences qui se sont exercées sur lui. Les écrivains bibliques ne font pas exception à la règle, et saint Paul moins que tous les autres. Les sources de sa pensée sont en effet multiples. Il y a en tout premier lieu l'expérience de Damas et la tradition chrétienne primitive. Mais il y a également l'Ancien Testament dont aujourd'hui on reconnaît de plus en plus l'importance essentielle. Il y a le judaïsme contemporain, qu'il s'agisse du judaïsme rabbinique, du judaïsme apocalyptique et peut-être même du judaïsme alexandrin. Il y a enfin l'hellénisme, soit le stoïcisme qui était alors largement vulgarisé, soit même les religions à mystères dont on soupçonne parfois l'action, surtout dans les Épîtres de la captivité, encore que sur ce point il convienne de se montrer fort circonspect.

Mais ce qu'on ne soulignera jamais assez, c'est la maîtrise souveraine avec laquelle l'Apôtre domine toutes les influences qu'il subit,

(1) Il existe une certaine analogie entre le *mihi vivere Christus est et mori lucrum* de l'Épître aux Philippiens et *Gal.*, II, 19-20 : « Je suis mort à la Loi afin de vivre pour Dieu. Je suis crucifié avec le Christ; ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » Dans les deux cas saint Paul meurt et cette mort lui vaut la vie, parce qu'elle le livre au Christ et lui donne le Christ; seulement, tandis que l'Épître aux Galates a en vue la mort baptismale, l'Épître aux Philippiens envisage la mort à proprement parler qui termine le séjour de l'homme ici-bas.

et comment il christianise les emprunts qu'il fait. Les écrits pauliniens abondent en exemples de transformations de ce genre. La manière même dont l'Apôtre, dès le début de ses Épîtres, modifie l'introduction habituelle aux lettrés de l'antiquité gréco-romaine est déjà fort significative : ce préambule classique est pour saint Paul l'occasion de souligner des vérités chrétiennes importantes : et son autorité apostolique, et la dignité surnaturelle à laquelle ont été élevés ses destinataires; de plus, au banal χαίρειν sont substituées la grâce et la paix qui viennent du Père par la médiation de son Fils Jésus-Christ. Tant il est vrai que le christianisme transmue en or tout ce qu'il touche.

S'il en est ainsi, il est clair que l'étude du paulinisme ne saurait se borner à la recherche des divers courants de pensée auxquels il se rattache. C'est toute une méthode d'exégèse qui est ici en jeu. Si nécessaire que puisse être le travail assez matériel d'analyse dont nous venons de parler, il ne saurait être qu'un point de départ. Partant de là, l'exégète doit essayer, ce qui est autrement difficile, de s'installer pour ainsi dire au cœur de la doctrine afin de la comprendre du dedans. C'est à ce prix seulement qu'il pourra en saisir la logique interne et le développement harmonieux. Là où autrement il n'eût aperçu que des *membra disjecta* plus ou moins artificiellement rassemblés, il verra apparaître des liens très forts rattachant entre eux les divers éléments de la doctrine de l'Apôtre.

Ainsi en va-t-il en particulier en ce qui touche l'eschatologie. D'une part il nous paraît impossible de nier à cet égard tout progrès doctrinal chez saint Paul; autrement comment expliquer que pour rassurer les Thessaloniciens sur le sort des frères défunts, il ne mette en avant que l'espérance de la résurrection glorieuse? Ainsi que le notent K. Staab et J. Freundorfer (1), la rencontre de Paul avec le Christ à Damas ne lui a pas donné sur toutes choses la pleine lumière; un travail d'explicitation considérable s'est peu à peu accompli. Dans ce progrès, la rencontre avec l'hellénisme a joué un rôle, ainsi qu'on l'a vu.

Mais d'autre part nous ne pensons pas qu'il y ait lieu d'admettre chez l'Apôtre deux espérances eschatologiques simplement juxtaposées et se concurrençant en quelque sorte l'une l'autre : celle de la Parousie venant du judéo-christianisme, et celle de la rencontre avec le Christ aussitôt après la mort, simple démarcage des conceptions grecques. Plusieurs exégètes ont souligné l'invraisemblance de cette thèse. Elle est d'autant plus intenable que les deux points de vue judéo-

(1) *Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe*, Regensburg, 1950, p. 143.

chrétien et grec n'ont pas été soutenus successivement et dans des Épîtres chronologiquement distantes les unes des autres, ce qui permettrait de mieux rendre compte de cette évolution doctrinale, mais simultanément, dans les mêmes lettres. L'attente de la Parousie n'a rien perdu de sa force dans la seconde Épître aux Corinthiens, et même, dans l'Épître aux Philippiens, elle occupe une place plus grande que partout ailleurs, mises à part les Épîtres *aux Thessaloniciens* (cf. I, 6, 20; II, 16; III, 20-21; IV, 5). Au reste, même dans les passages soi-disant grecs, saint Paul ne parle jamais expressément du salut de l'âme séparée du corps, comme s'il avait emprunté à l'hellénisme sa conception de la ψυχή (1).

Mais il est permis de chercher à creuser davantage ce difficile problème. C'est la réflexion théologique sur la transformation opérée par le baptême qui, pensons-nous, a conduit saint Paul à placer à ce moment-là, au moins dans les Épîtres de la captivité, la résurrection fondamentale qui commande tout le reste, y compris la résurrection glorieuse de la fin des temps. Il nous semble qu'une réflexion semblable s'est appliquée au problème de la mort. Dans la première Épître *aux Thessaloniciens* (IV, 14), saint Paul discerne une certaine influence, d'ailleurs fort difficile à préciser, de la mort du Christ sur celle du chrétien : « Si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, de même aussi *ceux qui se sont endormis par Jésus*, Dieu les amènera avec lui (εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανε καὶ ἀνέστην, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν Χριστῷ) (2). Autrement dit le fait que, dans sa mort, un homme a été relié à la mort du Christ entraîne sa participation (lors de la Parousie) à la résurrection glorieuse du matin de Pâques. N'est-il pas frappant de constater que, dans l'Épître aux Romains (VI, 5, 8), deux propositions exactement bâties sur le même patron que *I Thess.*, IV, 14 font l'application des mêmes principes au sacrement de baptême? « Si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à

(1) Cf. S. Lyonnet, *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*, *Biblica*, 1954, Paris, p. 502.

(2) Nous faisons nôtre l'exégèse que B. Rigaux propose de ce verset (*Les Épîtres aux Thessaloniciens*, pp. 535-537). Tout d'abord il convient de relier la formule διὰ τοῦ Ἰησοῦ à τοὺς κοιμηθέντας et non à ἄξει. En second lieu il faut laisser à διά son sens causal et non en faire l'équivalent de ἐν (sens modal). Reste à préciser la portée de ce « par Jésus » : le chrétien meurt « par Jésus », croyons-nous, quand il s'appuie sur lui à ce moment suprême, Jésus mort et ressuscité lui donnant alors la conviction que la mort le conduira lui aussi à la vie. Est-il vraiment téméraire de penser que, surtout sous la plume d'un saint Paul, une expression aussi insolite que « s'endormir par Jésus » suppose qu'on a déjà « vécu par Jésus », c'est-à-dire sous l'action de sa présence bienfaisante? C'est dire que déjà l'eschatologie des Épîtres aux Thessaloniciens comporte des présupposés mystiques. En le niant, on risque de trahir la pensée la plus intime de l'Apôtre.

la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable... Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. » Dans ces passages la résurrection envisagée paraît bien être encore, comme dans *I Thess.*, IV, 14, celle de la fin des temps (1), mais la mort qui la conditionne est devenue celle du baptême.

Qu'est-ce à dire sinon que l'Apôtre paraît être remonté de la mort finale διὰ τοῦ Ἰησοῦ à la mort baptismale σύν Χριστῷ? Il le pouvait d'autant plus aisément que, répétons-le, les formules des Épîtres aux Thessaloniciens ne sont pas purement apocalyptiques et exclusives de toute mystique (2). Il a été ainsi amené à concevoir l'existence chrétienne tout entière comme une mort (au péché), réalisée en principe dès le Calvaire (cf. *II Cor.*, V, 14), commencée en fait pour un chacun lors de la réception du sacrement de baptême, achevée par la mort « par le Christ » ou encore « dans le Christ » (cf. *I Thess.*, IV, 16; *II Cor.*, XV, 18) au terme de l'existence terrestre. Pour exprimer ce que devient le fidèle après son trépas, l'Apôtre a certes fait appel dans une certaine mesure à la terminologie grecque, mais sans renoncer pour autant aux grands principes qui commandent sa doctrine.

Ainsi donc la mystique de l'assimilation du chrétien au Christ unifie parfaitement les deux perspectives eschatologiques. Le sacrifice du Calvaire inaugure le retour de l'humanité à Dieu. Constamment le baptisé communie à la mort vivificatrice de son Sauveur jusqu'à sa mort proprement dite qui sera l'achèvement de cette participation. Constamment le baptisé communie pareillement à la résurrection

(1) La vie nouvelle du baptême dont traite tout le contexte n'est sans doute pas à exclure de la perspective. Mais, contrairement à ce que pensent Lagrange (*Épître aux Romains*, pp. 145, 148) et Cornely (*Epistola ad Romanos*, Paris, 1896, pp. 319, 325), ce n'est pas à elle que s'appliquent en premier lieu les formules σύμφυτοι τῆς ἀναστάσεως du v. 5 et συζήσομεν αὐτῷ du v. 8. Il semble que dans tout ce passage saint Paul ne donne pas encore explicitement le nom de résurrection à la vie nouvelle du baptisé. Il en ira tout autrement dans les Épîtres de la captivité : cf. *Col.*, II, 12-13; III, 1; *Eph.*, II, 5-6. Cette constatation ne fait que renforcer notre thèse : chez saint Paul le progrès doctrinal consiste à souligner de plus en plus fortement que les biens eschatologiques sont devenus une réalité actuelle.

(2) Aussi bien l'association des disciples à la double destinée souffrante et glorieuse du Christ n'est-elle pas une donnée très ferme de la tradition synoptique qui ne peut que remonter à Jésus lui-même? C'est ainsi que les grandes prédictions de la Passion sont invariablement suivies de l'annonce que les disciples auront à souffrir et à porter leur croix : *Mc.*, VIII, 34-35 par.; IX, 35 par. (cf. IX, 31); X, 39-40. Mais la participation au triomphe et à la félicité est pareillement envisagée : *Mc.*, XIV, 25 par.; *Mt.*, XIX, 28-29; *Lc.*, XXII, 28-30. Ainsi peut s'expliquer la formule de *II Tim.*, II, 11 (εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν), sans qu'on soit obligé de supposer des réminiscences de l'Épître aux Romains. Si le sens primitif de ce dernier texte est au niveau de *I Thess.*, IV, 14 et V, 10, sa portée dans le contexte de l'Épître à Timothée peut difficilement être expliquée, abstraction faite de la mystique baptismale de saint Paul.

glorieuse de son Sauveur. La résurrection des corps à la fin des temps sera la dernière phase du triomphe sur la mort de l'humanité rachetée par le Christ; jusqu'à cette date la victoire restera imparfaite, et inachevé le retour à Dieu de l'humanité.

Ainsi s'explique que l'attente de la Parousie demeure au premier plan de la pensée de l'Apôtre, même quand il traite explicitement du sort des défunts aussitôt après la mort, comme c'est le cas dans la seconde Épître aux Corinthiens et dans l'Épître aux Philippiens. N'assurant pas le salut de l'être humain tout entier et ne signifiant pas la réalisation parfaite du plan divin sur l'humanité (car dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien la conception du salut demeure essentiellement communautaire et théocentrique), la rencontre avec le Christ aussitôt après la mort, si douce qu'elle puisse être, n'est encore aux yeux de l'Apôtre qu'une étape provisoire. Toujours sa grande espérance demeure celle de la Parousie; c'est là qu'il puise consolation dans la souffrance et courage dans les dangers de toutes sortes qu'il doit affronter; c'est également vers ce « jour » radieux, le jour par excellence, le dernier en ce sens surtout qu'il est le but ultime de l'histoire religieuse de l'humanité, qu'il oriente les pensées et les cœurs de ses convertis.

Paris. A. Feuillet, p. s. s.

LA MENTION DE JUDITH DANS LA LITTÉRATURE ANCIENNE, JUIVE ET CHRÉTIENNE

Faisant suite à un article sur *Les textes divers du livre de Judith* (1), et plus spécialement sur les textes hébreux longs, parallèles à la Vulgate, la présente note se propose un inventaire provisoire des mentions de Judith dans la littérature rabbinique et les anciens écrivains chrétiens. Ce travail est largement dépendant des auteurs modernes qui ont traité du sujet (2). Je n'ai pas fait de recherches systématiques dans les catalogues de manuscrits ou d'imprimés des grandes bibliothèques, possédant un fonds oriental important. Je me suis borné à retrouver et rassembler ce qui avait déjà été indiqué par d'autres. On trouvera donc ici réunis des textes déjà signalés, mais à peine étudiés parfois, et seulement deux textes découverts par hasard (6°, 26°). Le résultat offert au public n'est donc certainement pas exhaustif. Mais il offre déjà un éventail assez riche de rédactions apparentées plus ou moins étroitement selon les cas, si bien qu'il est possible de déterminer quelques filiations. Éditer ces textes aurait

(1) A. M. Dubarle, *Les textes divers du livre de Judith. A propos d'un ouvrage récent*, dans *Vet. Test.*, VIII, 1958, pp. 344-373. Je reprends ici les sigles déjà utilisés :

TG = Texte grec de Judith.
L = Vetus Latina ou version latine dérivée de TG.
Vg. = Vulgate.
TH = Textes hébraïques longs de Judith, parallèles à Vg.
A, B, C, D, E = types divers de TH.

(2) Voici une liste d'auteurs qui seront ultérieurement cités uniquement à l'aide de leur nom :

A. E. Cowley, *A Concise Catalogue of the Hebrew Printed Books in the Bodleian Library*, 1929.

B. Friedberg, *Bet Eqed Sepharim. Bibliographical Lexicon*, Tel Aviv, 1952.

M. Gaster (voir plus bas, p. 515, n. 2).

Y. M. Grintz, *The Book of Judith*, 1957 (voir Dubarle, p. 344).

A. Jellinek, *Bet ha-Midrash*, t. I-VI, 1853-1877; 2e éd. Jérusalem, 1938.

Lipsius, *Jüdische Quellen zur Judithsfrage*, dans *Zeits. für wissen. Theologie*, Halle, X, 1867, pp. 337-366.

C. Meyer, *Zur Enstehungsgeschichte des Buches Judith*, dans *Biblica*, III, 1922, pp. 193-203.

M. Steinschneider, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, 1852-1860.

L. Zunz, *Die gottesdienstliche Vorträge der Juden*, 1832 (sur Judith, p. 124); 2e éd. posthume, L. Zunz-N. Brüll, 1892 (sur Judith, p. 131). Je ne connais que cette seconde édition, je ne sais si elle a ajouté à la première.

été une tâche très lourde et peut-être d'un intérêt médiocre, car plusieurs de ces textes sont assez accessibles (notamment 1°, 2°, 3°, un peu moins 4°, 5°, 7°, 10°, 11°) et il y a une grande ressemblance dans la phraséologie de toute une série (1°, 2°, 3°, 4°, 5°, 6°, 7°, 9°). Il suffit donc de résumer ces récits, en mettant en relief l'absence ou la présence de tel épisode, l'ordre de la succession des événements, la désignation des principaux personnages.

Les textes peuvent se répartir en trois catégories :

I. — Les récits midrashiques ou apparentés relatifs à Judith : §§ 1°-11°.

II. — Les mentions érudites des rabbins, provoquées en général par les usages de la fête de Hanoukah (Dédicace) : §§ 20°-26°.

III. — Les mentions faites par les Pères de l'Église et présentant des points de contact avec les récits midrashiques : §§ 30-37 (1).

I. — Récits midrashiques

1° *Midrash de Gaster.*

Ce texte, découvert et publié par M. Gaster, était contenu dans un manuscrit du xe ou xie siècle, rassemblant plus de trois cents contes talmudiques (2). Un trait notable de ce récit est de ne concerner que le haut fait de Judith, à l'exclusion de tout épisode accessoire. Même le trait du conseiller importun, qui devient le garant de l'héroïne à son retour dans la ville, fait défaut. A part cela les contacts sont fréquents avec les midrashs énumérés plus haut ; les expressions semblables ou identiques abondent. Judith est fille d'Achitob (un lointain aïeul dans les textes longs) ; c'est une très belle femme. Dans le cours du récit elle est appelée une « jeune fille » (*n'rh*). Ses prières quotidiennes accompagnées du sac et de la cendre sont notées. Jérusalem est la ville assiégée. L'attaquant est Séleucus, à la fois dans la date initiale et une fois dans le récit lui-même. Devant le roi Judith se donne comme fille de rois et de grands prêtres (de grands, de prophètes ou de prêtres,

(1) Pour plus de commodité j'utilise une numérotation continue : 1°, 2°, etc. ; éventuellement 1° *a*, 1° *b*, etc. pour distinguer les diverses formes ou témoins d'un même texte. Les textes de la partie II seront numérotés 20°, 21°, etc. ; ceux de la partie III seront numérotés 30°, 31°, etc. De la sorte on saura à quelle catégorie de textes on a affaire et il restera quelques places vides pour intercaler des textes ultérieurement découverts.

(2) M. Gaster, *An Unknown Hebrew Version of the History of Judith*, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 16 (1893-94), pp. 156-163. Réédité dans *Studies and Texts on Folklore, Magics*, etc., 1925-28 ; t. I, pp. 86-91 (dissertation) ; t. III, pp. 31-32 (texte). Le texte seul se trouve également dans *The Exempla of the Rabbis, being a Collection of Exemples, Apologues and Tales*, 1924 : l'histoire de Judith est le n° 251 ; elle correspond aux folios 172-173 du codex 82 de Gaster. Par erreur ce texte est présenté comme araméen dans *Encyclopedia Judaica*, art. *Judith*, t. IX, 1932, col. 580-584.

dans les autres midrashs). Le roi lui propose, non pas de l'épouser, mais, après avoir fait sortir ses courtisans, de commettre une action coupable (*dbr tqlh*). Elle répond qu'elle n'est venue que pour cela et demande à pouvoir se purifier d'abord à la source. Lors de son retour à Jérusalem, les Juifs se livrent immédiatement à un jour de fête et ne font une sortie victorieuse que le second jour. Il n'est pas question de l'établissement d'un anniversaire commémoratif.

Mais le trait le plus original de ce texte est la date initiale : « Nos rabbis enseignent : le dix-huit Adar, c'est le jour où Séleucus monta. » M. Gaster estimait qu'il y avait là une partie d'une ancienne rédaction de la *Megillath Ta'anith*, liste des jours où il était interdit de jeûner, à cause d'un événement heureux que l'on célébrait (1). A la liste proprement dite (en araméen) sont adjointes des explications plus tardives (en hébreu). Les textes actuellement possédés ne mentionnent pas le 18 Adar. Les jours de fêtes maccabéennes furent abolis de bonne heure, à l'exception de Hanoukah, qui absorba ultérieurement la commémoration de Judith. La notice liturgique sur la fête de Judith, qu'il croyait avoir retrouvée, fut, selon M. Gaster, le germe à partir duquel se développa toute la littérature relative à l'héroïne, aussi bien celle des textes longs que celle des midrashs. Cette hypothèse n'a pas reçu une adhésion générale (2). Il n'entre pas dans le propos de cette note de la discuter.

2° *Le midrash de rabbi Nissim.*

Ce texte, qui remonte à rabbi Nissim ben Jacob, qui vivait à Kairouan au XI^e^ siècle, fait partie d'un recueil d'histoires tirées, en partie au moins, du Talmud. Les *Ma'asyyoth shébat-Talmud* ont été imprimées pour la première fois en 1519, à Constantinople, dans un livre groupant différentes œuvres et débutant par l'Alphabet attribué à Ben-Sira (Friedberg, lettre ת, n° 4; Steinschneider, n° 3873). Elles ont été réimprimées en 1544, à Venise, dans un livre plus modeste ne reproduisant que cinq des dix-huit éléments de l'édition de 1519 (Friedberg, lettre א, n° 1899; Steinschneider, n° 1364). Le récit qui nous occupe, mais non tout le recueil de rabbi Nissim, a été reproduit dans un livre

(1) Les textes longs de *Judith* (VIII, 6) supposent que la coutume, sinon une législation précise, existait depuis longtemps : la pieuse veuve jeûne quotidiennement excepté les jours de fête.

(2) Elle a été reprise récemment par J. STEINMANN (*Lecture de Judith*, 1953, p. 18), au moins en ce sens que l'auteur du livre biblique « travaillait sur une matière traditionnelle mieux conservée dans le récit publié par Gaster », quelle que soit la date précise de celui-ci. Par contre, des réserves très nettes ont été formulées par F. C. PORTER, art. *Judith*, dans *Dictionary of the Bible* (Hastings), t. II, 1899, col. 823 *a*, et par C. MEYER, pp. 197-202.

paru à Venise vers 1590-1600 (Steinschneider, nº 3446; Bibl. Bodléienne, Opp. 12º, 415), à la suite de l'histoire d'Eldad le Danite. Un titre a été ajouté : Miracle qu'a fait le Saint pour Israël par l'intermédiaire de Judith. Le même récit est encore adjoint, mais sans titre, à la fin d'un *Ḥibbur Ma'asyyoth*, comprenant entre autres les Histoires sur les dix commandements (Steinschneider, nº 3872; Bibl. Boldéienne, Opp. add. 12º, 87), paru à Vérone en 1647.

Le recueil de contes de rabbi Nissim, dans une forme de texte légèrement différente, a été imprimé sous le titre *Ḥibbur yapheh méhay-Yešuah* à Ferrare en 1557, à Amsterdam en 1746, etc. (Friedberg, lettre ח, nº 3; Steinschneider, nº 3870). Jellinek lui a emprunté l'histoire de Judith (I, pp. 130-131).

Les différences entre les deux formes de texte sont minimes. Dans le texte de Jellinek (2º *a*) l'assaillant est le roi des goïm; l'héroïne est toujours accompagnée d'une seule servante. A la fin, citation de *Lev.*, XXVI, 44. Dans le texte de Constantinople (2º *b*), l'assaillant est « un roi »; l'héroïne sort de sa maison avec ses servantes, mais une seule servante sort de la ville avec elle; à la fin, citation de *Lev.*, XXVI, 42.

Dans ce récit la ville attaquée est Jérusalem. Le roi ennemi est anonyme et son origine n'est pas précisée. Mais, après son assassinat, les Juifs poursuivent les assiégeants jusqu'à Antioche, ce qui exprime suffisamment la nationalité qui leur est attribuée. L'héroïne est anonyme (1); c'est une jeune fille, d'entre les filles des prophètes. Le conseiller importun est anonyme; c'est un chef de l'armée. Son intervention est racontée à propos du témoignage qu'il doit rendre à l'héroïne, en reconnaissant la tête du roi, lors du retour à Jérusalem. Ce midrash 2º raconte uniquement le siège et la délivrance, qu'il ne rattache pas à d'autres épisodes, ni à la fête commémorative de Hanoukah. Un de ses caractères est d'employer volontiers des phrases bibliques s'adaptant aux événements.

Un manuscrit arabe du recueil de rabbi Nissim a été retrouvé au XIXe siècle et publié intégralement par J. Oberman (2). Une traduction en hébreu en a été donnée plus récemment par H. Z. Hirsch-

(1) A. Jellinek (I, p. XXII) fait erreur, quand il oppose à cet anonymat dans notre texte le fait que le nom de Judith est donné expressément dans un petit écrit de la bibliothèque Bodléienne (Steinschneider, nº 3446). Il s'agit, en réalité, d'une des éditions signalées plus haut. Le nom de Judith se trouve dans un titre ajouté, non dans le texte. C. Meyer (p. 194, n. 5) a mal interprété ce passage de Jellinek en prenant l'ouvrage indiqué pour un manuscrit.

(2) J. OBERMAN, *Studies in Islam and Judaism. The Arabic Original of Ibn Shâhûn's* קאחום בשמ, *Book of Comfort*, etc. (Yale Oriental Series, 17). New Haven, Yale University Press, 1933. L'histoire de Judith se trouve pp. 93-97.

berg (1). L'histoire de Judith est la dix-neuvième. Cette rédaction est un peu différente dans le mot à mot des textes connus jusqu'ici; mais elle suit exactement le même ordre et ne contient aucun détail supplémentaire, vraiment notable. On estime parfois qu'elle représente l'original de rabbi Nissim.

Ce midrash 2° est aujourd'hui un des plus connus, grâce à sa réimpression dans Jellinek. Mais déjà sa notoriété était grande précédemment, comme le montre le nombre des éditions anciennes signalées plus haut. C'est lui, il n'y a guère de doute, que déplorait de n'avoir pu se procurer S. Munster dans la préface qu'il écrivait pour son édition (1542) d'un texte hébreu de Tobie, emprunté à une édition de Constantinople en 1516 : « Utinam et hebraicae JEHUDITH exempla liceret invenire, quod absque dubio Constantinopoli a Judaeis, aeque ut TOBIAE exemplar typis est multiplicatum, sicut et ECCLESIASTICUM, quod *Ben-Sira* vocant audio hinc a Judaeis evulgatum. » S. Munster doit faire allusion au recueil de 1519, qui commence non par le livre de l'Ecclésiastique ou Sagesse de Ben-Sira, mais par l'Alphabet non authentique attribué au même auteur. Réduit à ces proportions, le renseignement donné par Munster apparaît comme procédant d'une donnée vraie, mais vague et incorrectement interprétée, car c'est un texte long qui doit être sous-entendu et non un court midrash. Il ne s'impose pas de dire avec Steinschneider (n° 1341) : « maxime dubitandum ».

A. Cahana (2) s'est fait illusion avec moins d'excuses que Munster quand il range parmi les traductions (תרגומים) du livre de Judith, un texte publié à Constantinople en 1519 et à Venise en 1544, qui ne peut guère être que le midrash 2°. Il le distingue des résumés de l'histoire, tels que celui de rabbi Nissim.

C'est encore le midrash 2° qui est désigné très sommairement par M. Löhr, quand il parle d'un texte court, qui ne mentionne pas les noms d'Holopherne et de Béthulie, et publié en 1519 et 1544 (dans E. Kautsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, 1900, t. I, p. 148).

3° *Midrash pour Hanoukah de Jellinek* (3).

Ce midrash, facilement accessible dans l'édition de Jellinek, outre

(1) ח. ז. חורשברג, רבינו נסים ב"ר יעקב מקיראן חיבור יפה מהישועה. Jérusalem, 1954.

(2) א.כהנא, הספרים החיצונים Tel-Aviv, 1937; t. I, p. XIII.

(3) Jellinek, I, pp. 132-136. Le texte a été publié pour la première fois par Jellinek, d'après un manuscrit de la *Raths-Bibliothek* de Leipzig (ms. XII du catalogue imprimé).

plusieurs paragraphes mêlant spéculation et récit (1), présente dans sa partie centrale l'enchaînement de deux épisodes qui se retrouve dans plusieurs compositions étroitement apparentées (4°, 5°, 8°, 10°) : celui de la fiancée en danger, celui de Judith.

Les Grecs prennent diverses mesures vexatoires contre les Juifs (verrou des portes, bœuf, bain de pureté). Finalement ils décrètent que les fiancées, avant leur mariage, seraient défloréés par le gouverneur. Au bout de trois ans et huit mois, sur le point d'être victime de cette loi, la fille de Johanan, le grand prêtre, provoque un scandale. A l'occasion de la fête nuptiale, elle déchire ses vêtements et se tient nue devant le peuple. Indignés, Judas et ses frères veulent la brûler. Mais elle s'adresse à ses frères et leur montre l'illogisme de leur conduite. Convaincus, Judas et ses compagnons la conduisent de la maison d'Hasmonée chez le gouverneur et le tuent par surprise, massacrent ses troupes et pillent ses biens. Encouragés par une révélation divine (2), les Juifs se livrent à la prière et aux bonnes œuvres. Le roi des Grecs, apprenant le meurtre de son général, vient assiéger Jérusalem. Une veuve nommée Judith demande à sortir de la ville et gagne le camp ennemi, accompagnée d'une servante. Introduite devant le roi, elle prétend que ses frères, qui sont prophètes, annoncent la chute prochaine de la cité investie. Un sage au service du roi, versé dans l'astrologie, conseille de ne pas attaquer Israël, qui s'est converti. Ses avis sont mal pris et on le lie à proximité de Jérusalem, avec la menace d'être tué lors de la prochaine victoire. Le roi propose à Judith de l'épouser. Celle-ci demande et obtient de pouvoir aller librement se purifier à une source. Au cours d'un banquet le roi s'enivre et les courtisans le laissent endormi, seul avec Judith, qui lui tranche la tête avec son propre sabre. A son retour les gardiens des remparts, méfiants, refusent de lui ouvrir. Elle les convainc en leur montrant la tête qu'elle a rapportée. Les assiégés font une sortie au cri : « Écoute, Israël, etc. » (*Deut.*, VI, 4). Les Grecs découvrent le cadavre de leur chef, s'enfuient et sont massacrés.

Tel est le double récit que l'on retrouve avec des variantes de forme et de fond, très superficielles dans 4°, plus importantes dans 5°, très notables dans 8° et 10°. La liaison des deux épisodes a été pro-

(1) Au début, il y a un paragraphe sur les trois cent quatre-vingt-dix trônes de Dieu et un autre commentant *Prov.*, VI, 22-23, qui ne se retrouvent pas dans le midrash 4°. Après l'histoire de Judith un paragraphe commentant *Qoh.*, I, 4 et *Is.*, LI, 6, ne se retrouve pas non plus dans le midrash 4°. Puis vient un nouveau récit des guerres d'Israël contre les Grecs à la suite d'un viol sacrilège commis dans le temple sur Anne, fille du grand prêtre. Il débute par la citation de *Ps.*, XXXVII, 15 et se termine par le prodige du petit flacon d'huile entretenant la lampe sacrée pendant huit jours. Il se trouve également dans le midrash 4°.

(2) Sur la voix divine qui se fait entendre, voir plus bas midrash 7°, p. 525, n. 2.

voquée probablement par la ressemblance des deux situations, où une femme se trouve menacée dans son honneur par l'ennemi national (1), mais plus concrètement encore par la célébration simultanée (due à la ressemblance ou à tout autre motif) dans la même fête liturgique de Hanoukah. L'histoire de Judith se trouve isolée dans les textes longs et dans les midrashs 1°, 2°, 7°, 9° et le texte rabbinique 26°. Elle est reliée d'une autre manière à un épisode des guerres contre les Grecs dans le midrash 6°. L'histoire de la fiancée en danger se trouve isolée dans un midrash de Jellinek (VI, pp. 1-3) et un poème liturgique *(ioṣèr)* pour le second sabbat du Hanoukah (Beer, p. 637). Le lien est donc tardif et artificiel.

4° *Midrash pour Hanoukah de Löwinger* (2).

Ce texte ne présente que des différences peu importantes avec le midrash 3°. Il ne comporte pas quelques paragraphes qui ont le caractère d'une addition. Les deux rédactions se suivent de très près. Parfois les mots sont identiques; parfois ils divergent plus que ne font de simples variantes. Au point de vue du contenu, le midrash 4° offre quelques détails supplémentaires. Après la délivrance de la fiancée en danger, les Israélites poursuivent les Grecs d'Acco jusqu'à Nimrin (cf. textes 5° et 10°). Le roi qui assiège Jérusalem campe à la distance d'un mille (cf. texte 10°). Quand elle demande à sortir de la ville, Judith se heurte d'abord au refus des gardiens qui la soupçonnent d'avoir un amant parmi les troupes ennemies; elle les convainc en alléguant un songe. Plus loin, le conseiller importun est recueilli par les assiégés. Mais le midrash 4° omet un trait concret de 3° : à la fin du banquet, le roi déjà ivre, est assis et dort, la tête appuyée sur la poitrine de Judith.

Ce texte n'apporte donc pas grand-chose de très nouveau. Mais il atteste la diffusion d'un thème narratif et la liberté avec laquelle procédaient les copistes.

5° *Le livre de Judith.*

Ce texte se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque Vaticane (Vat. Heb. 285, fol. 60*r*-62*r*) (3), ainsi que dans un manuscrit de la

(1) S. Löwinger invoque cette raison, p. 6 de l'ouvrage indiqué plus bas, n. 2.

(2) ד'ש' לאווינגר. יהודית־שושנה. נוסאחות חדשות מוצאין לאור על פי כ"י שבבודפשט. Budapest, 1940. Le midrash 4° *(m'sh yhwdyt - mdrš lḥnwkh)* occupe les pp. 14-17 et 97 lignes de texte Parfois la leçon du manuscrit est corrigée, ou bien le texte est comparé avec celui de midrashs parallèles. Le manuscrit utilisé est le n° 188 de la bibliothèque Kaufmann de Budapest. Sur les différences de contenu entre 3° et 4°, voir plus haut, p. 519, n. 1.

(3) Ce manuscrit est indiqué par Jellinek, I, p. XXIII, Lipsius, p. 340, n. 1, et par Meyer,

Bibliothèque Palatine de Parme (Parm. 2557 = de Rossi 1094, 2) (1). Il a été édité par M. Higger, d'après deux manuscrits (2).

L'écriture de 5° *b* (Pal.) est très menue et difficile à lire. La comparaison avec 5° *a* (Vat.) permet un déchiffrement plus aisé. 5° *a* et 5° *b* sont très voisins l'un de l'autre. Les variantes consistent parfois simplement dans le fait que ce ne sont pas les mêmes mots qui sont abrégés. Le texte de 5° *c* (Hig.) est un peu différent. Il offre des omissions et des additions par rapport au groupe 5° *a-b*. Les premières sont plus fréquentes que les secondes. Parfois il présente une tournure équivalente, mais verbalement différente. Certaines omissions semblent être de pures distractions de copiste. Ainsi Judith répond à Holopherne : « j'ai mérité d'être épousée » (5° *c*) pour « comment ai-je mérité d'être épousée? » (5° *a-b*). Ou encore il est question dans 5° *c* de « Achior du roi » (l. 39) pour « Achior, officier du roi ». Quelques variantes de 5° *b* se rapprochent de 5° *c*. Après le meurtre d'Holopherne, 5° *b* omet comme 5° *c*, puis rajoute dans l'interligne une phrase présente dans 5° *a* : *wpyršh 'lyw sdyn wntlh 't r'sw*. La dernière ligne de 5° *b* est intermédiaire entre 5° *a* et 5° *c*.

Nous trouvons dans ce texte 5° la même séquence d'événements que dans les textes 3° et 4°, souvent avec des formules assez proches. Les Grecs prennent des mesures persécutrices contre Israël. Une fille de Hasmonée, menacée d'être déflorée, excite ses frères à la défendre. Judas tue le fonctionnaire grec, qu'Holopherne vient venger. Judith sort de Jérusalem, tue Holopherne et rapporte sa tête. Les assiégés font une sortie et massacrent leurs ennemis. La suite fait défaut : à savoir le nouvel exposé des attentats des Grecs et de l'aide divine accordée aux Juifs dans le combat, l'institution de la fête de Hanoukah. Ce texte est appelé *spr yhwdyt* dans un titre (3) et dans une note finale (5° *a-b* seuls).

p. 195. Ils dépendent de Zunz, p. 131. Le catalogue d'Assemani (Rome, 1756) mentionne « Historia Judith » avec la référence ff. 61-62 et donne comme « incipit » le début de l'épisode de Judith, sans tenir compte du fait qu'il n'est qu'une partie dans une suite plus complète. A tort il assigne le fol. 60 à l'histoire des dix rabbis qui précède.

(1) Ce manuscrit est indiqué par Zunz, p. 131, avec la conjecture que le texte coïncide avec celui de המדת ימים, II, pp. 68*d*-71*c*, c'est-à-dire l'histoire de Judith publiée par Jellinek II, pp. 12-22. (TH D, d'après ma classification). La conjecture est inexacte. Sur le manuscrit de Munich, voir Post-Scriptum, p. 549.

(2) M. Higger, הלכות ואגדות, New-York, 1933, t. II, pp. 95-102. Dans la préface l'auteur indique que le manuscrit, qui a servi de base à son édition, provient de l'École rabbinique de New-York (ms. הלפרין 827, folios 18-19), et qu'il a donné quelques variantes d'après ms. תוכו, appartenant au rabbin David Fränkel, de Vienne. Puis il compare sommairement ce midrash (5°) avec celui publié par Jellinek (3°).

(3) Le titre donné par 5° *a* seul est le suivant : *zh m'šh byt ḥšmwn'y ḥnqr' spr yhwdyt 'l h'šh.*

L'intérêt de cette forme nouvelle du récit consiste dans la rencontre qu'il constitue entre la tradition juive midrashique et les textes longs, plus précisément le TH E. Le midrash 5° nomme le roi grec Holopherne (*'wlwpyrnws* dans 5° *a-b*, *'wlpyrnws* dans 5° *c*). Ailleurs le roi des Grecs ou des nations est anonyme, sauf dans le midrash 1°, où il s'appelle Séleucus, et le midrash 8°, où il s'appelle aussi Holopherne *('lypwrny)*. Le conseiller importun s'appelle Achior (*'kywr* dans 5° *c*; *'klwr* dans 5° *a-b*) et il est qualifié d'officier *(hgmwn)*, comme dans TH E v, 26, et d'astrologue (ce second titre est omis par 5° *c*). Dans les autres midrashs il reste anonyme, il possède la science des constellations d'après 3° et 4°. Son intervention malheureuse est racontée dans les textes longs (TG, TH, Vg.), 5° et 8° avant la présentation de Judith, alors que dans les autres midrashs elle est reculée après la venue de Judith au camp des assiégeants (3° et 4°) ou même signalée rétrospectivement à l'occasion du retour de l'héroïne à Jérusalem, quand il doit attester que la tête coupée est bien celle du roi ennemi (2° et 9°). Interrogé par les Juifs sur la cause du traitement qui lui a été infligé par Holopherne, Achior répond dans 5° comme dans TH E : « parce que j'ai parlé en votre faveur », *mpny šlmdty 'lykm zkwt* (dans 5° *c* : *bšbyl*, etc.). La tournure à la première personne ne se trouve que dans le midrash 5°; un autre (7°), d'ailleurs proche verbalement de 5°, a la formule à la troisième personne. Ainsi plusieurs traits propres au midrash 5° concourent à montrer qu'il a connu la forme de récit des textes longs et plus précisément du TH E.

Enfin ce texte, seul parmi tous les midrashs, raconte qu'après le meurtre d'Holopherne, Judith fit mettre sa tête dans un sac porté par sa servante (1). Il se rencontre ici avec tous les textes longs (TG, Vg., TH). A ce point du récit (XIII, 9 ou 11) le TH E s'est interrompu depuis longtemps. Mais, comme il est le seul dont il y ait des indices positifs d'utilisation par le midrash 5°, il est possible que cette ressemblance entre 5° et les textes longs soit un indice d'un état du TH E qui serait jusqu'au bout parallèle à Vg. et que nous ne possédons plus.

Par ailleurs le midrash 5° a été le principal modèle suivi par un *ioṣèr* (texte 10°) pour les épisodes de la fiancée en danger et de Judith. La chose est un peu moins claire, mais encore solidement probable pour le midrash 8°. On le montrera plus loin. Il s'agit donc d'une forme de récit très intéressante pour l'histoire de la tradition; ce que confirme le nombre des manuscrits (cinq connus).

(1) Sur ce détail dans les différents midrashs, voir plus bas, midrash 9°.

6° *Midrash marginal.*

Ce texte, inscrit en marge du folio 260*r* du manuscrit hébreu 2797 (Heb. d. 11) de la bibliothèque Bodléienne à Oxford, n'est pas signalé dans le catalogue, ni, à ma connaissance, par aucun ouvrage imprimé. Encadrant une page d'un texte long de Judith (B^1, d'après ma classification), il présente un fragment de midrash, qui s'arrête juste au moment où vient d'être présentée l'héroïne, une « femme sage de reste, dont le nom était Yh..., ... de la tribu de Ruben. Et elle était jolie... » La suite est illisible. Ce texte comprend six lignes longues en haut de la page et autant en bas, et dans l'intervalle 61 lignes étroites, d'une largeur de 2,5 cm, sur la marge gauche. L'écriture n'est plus toujours lisible sur les bords en haut et sur le côté. Les textes parallèles aident beaucoup à déchiffrer.

Le début de ce texte se lit également à la fin du texte B^1, folio 264 *v*. Deux lignes et deux mots correspondent à une ligne et demie du midrash marginal. Ainsi la ligne supérieure du folio 260 *r*, partiellement coupée lors d'une reliure, peut-elle être déchiffrée, ou plutôt devinée. Le texte correspond, avec quelques variantes, à celui contenu dans des midrashs pour Hanoukah, les textes 3° (p. 135) et 4° (p. 16, l. 57) : « *ḥrbm tb' blbm*, etc. » Un Grec tente un viol sacrilège sur la personne de la fille de Matathias, fils de Johanan, grand prêtre. Elle était fiancée au fils d'Hasmonée. Éléazar tue le Grec. Vient ensuite le récit attribué à rabbi Isaac, fils de Naḥaman. Des troupes ennemies viennent sous la conduite de *Gsl...*, le méchant (1). Celui-ci prétend être invincible : ni le déluge, ni Gabriel ne peuvent rien contre lui. Mais Dieu envoie des anges qui donnent la victoire aux Juifs. Alors intervient Holopherne *('lypwrny)*. Le texte ici est un abrégé du TH E (E^3, d'après ma classification). Il va jusqu'à l'entrée en scène de Judith, c'est-à-dire jusqu'à l'endroit où le texte E cesse d'être parallèle à Vg. pour prendre un tour midrashique (texte 7°). Le midrash marginal 6° ne permet donc pas de répondre à la question de savoir si le texte E n'a pas comporté primitivement un récit complet de l'histoire de Judith, parallèle à Vg.

(1) Par deux fois ce nom est à moitié illisible; on ne distingue que deux ou trois lettres : *gs* ou *gsl*. Dans d'autres formes du même midrash le nom varie : dans la suite de 3° (Jellinek, p. 135), *Glysqs ;* dans la suite de 4° (Löwinger, p. 16, l. 68), *Qlgs ;* dans la fin de 7° *a*, *Gasqlagas ;* dans un texte indiqué en note dans le Sidour de Beer, à propos du *ioṣer* 10° (p. 644), *Qslgs*. Dans un midrash pour Hanoukah, ne mentionnant pas Judith (Jellinek, pp. 140-141), les mêmes vantardises sont attribuées à Bagris et la même intervention céleste écrase ses troupes. Ce midrash mentionne que Bagris le pervers est finalement brûlé, ce qui correspond au détail donné par 7° *a* que Gasqlagas fut tué. Ces diverses formes du nom sont-elles des déformations de Séleucus *(Slyqws)*, influencées par le nom commun *qalgas* (קַלְגַּס) : simple soldat, du latin *caligatus?*

L'intérêt du texte 6° n'est pas dans une rédaction originale, qui présenterait des détails absents ailleurs. Il est dans la nouvelle preuve qu'il donne de la liberté avec laquelle les copistes remaniaient les modèles dont ils disposaient et de la diffusion des TH : ici, en effet, un abrégé de E se trouve copié en marge de B^1 et, semble-t-il, c'est la même main qui a écrit les deux textes. Les milieux rabbiniques n'ont donc pas ignoré totalement la forme longue de l'histoire de Judith.

7° *Conclusion midrashique du texte long E* (1).

Ce texte nous est connu par deux manuscrits quelque peu divergents. Le premier (contenant E^1 + 7° *a*, d'après ma classification) se trouve à la *Bodleian Library* (Oxford) : Heb. d. 47 (ou n° 2669, 15 *c*, du catalogue), fol. 38 *a b*-39 *a b*. Il a été publié par M. Higger, dans *Halakoth ve-Agadoth*, New-York, 1933, pp. 105-113, ainsi que par B. M. Levin, dans la revue *Sinaï*, III, 1940, pp. 68-72. L'édition de Higger est faite d'après une copie exécutée par L. Ginsburg; elle contient quelques menues erreurs. L'édition de Levin a renoncé au déchiffrement dans des cas où l'état du manuscrit n'était pourtant pas désespéré. Un second manuscrit (contenant E^2 + 7° *b*, d'après ma classification) se trouve dans la bibliothèque D. Kaufman à Budapest (n° 259). Il a été publié par D. S. Löwinger (2). Une introduction compare les deux témoins du texte.

Le texte midrashique 7° commence à l'intervention de Judith. Jusque-là le récit (E) était parallèle à celui de la Vulgate. Les deux témoins conduisent la narration dans le même ordre et coïncident souvent dans les termes. Ils présentent cependant des différences qui sont plus que des variantes accidentelles. On a l'impression que chacun abrège à sa manière un texte plus long.

Judith est une veuve. Sa généalogie est donnée conformément à Vg. VIII, 1. Le texte 7° *b* relate même les circonstances de la mort de son mari, Manassé; 7° *a* omet ce passage et écrit que le nom de son père était Manassé, distraction évidente, puisqu'il vient de dire qu'elle était fille de Mardochée (non de Mérari, comme 7° *b*, avec Vg. et TG; les deux noms ne diffèrent pas beaucoup dans l'écriture hébraïque non vocalisée). D'après 7° *a* Judith était à Jérusalem; 7° *b* omet ce trait et mentionne Béthoul à propos de la sépulture de Manassé. D'après 7° *b* Judith était d'une grande sagesse (*ḥkmh bywtr*, leçon

(1) Voir Dubarle, pp. 365-368.
(2) Voir plus haut, p. 520, n. 2. Le texte 7° *b* se trouve pp. 12-13.

donnée aussi par E^3). Ultérieurement l'héroïne est appelée Judith par 7° *a*, la femme par 7° *b*. Elle se désigne elle-même comme la jeune fille juive *(yhwdyt)* dans 7° *b* et les assiégeants l'appellent la jeune fille toujours dans 7° *b*. Elle tue le roi (7° *a* et *b*). Elle revient à Jérusalem (7° *a*), à la ville (7° *b*). Pour se faire croire elle doit invoquer le témoignage de l'officier, qui avait parlé en faveur d'Israël; il est anonyme ici, alors que le début du texte (E) le nommait Achior. Les Juifs attaquent les Grecs. A la fin 7° *b* raconte la conversion de l'officier; 7° *a* omet l'épisode et, en revanche, présente une longue conclusion : Gasqlagas (גַּסְקְלַגַּס) fut tué (1) et ses ordonnances prirent fin. Et il y eut une voix céleste *(bath qôl)* criant de la maison du sanctuaire : « Ils ont été vainqueurs les jeunes gens qui sont allés porter la guerre contre Antioche » (2). Puis vient l'histoire du petit flacon d'huile suffisant à la lampe pour huit jours. Enfin une exégèse allégorique applique *Jug.*, v, 3; *Cant.*, vi, 10; *Ps.*, xix, 6-7 à Israël en lutte avec Jawan.

Ce midrash 7° constitue un disparate avec le TH E dont il prend la suite. Les assaillants sont les Grecs et non plus les Assyriens. Leur chef est un roi anonyme et non plus le général Holopherne. La ville assiégée est Jérusalem (au moins dans 7° *a*) et non plus Béthoul. Le conseiller importun est un officier anonyme et non plus Achior. Les contrastes sont moins fréquents dans 7° *b* : il est plus vraisemblable de penser qu'il a cherché à les atténuer plutôt que d'attribuer à 7° *a* des additions qui les amplifiaient.

On peut supposer que c'est le copiste de 7° *a* qui a rajouté la conclusion qui lui est propre, en l'empruntant à un autre midrash, afin de rattacher son récit à la fête de Hanoukah. Le début du manuscrit, avant le commencement du TH E^1, contient également quelques lignes sur les obligations des femmes à Hanoukah et aux Pourim absentes de E^2. Il est probable que le copiste de E^1 + 7° *a* s'est proposé de répondre par ces additions à une préoccupation liturgique. On comprendrait moins que le copiste de E^2 + 7° *b*, porté à l'abréviation, ait supprimé ces deux passages, mais pour rajouter à la fin sa conclusion propre, racontant l'action de grâces des Juifs et la conversion d'Achior. Ici il doit représenter plus fidèlement l'original.

(1) Sur ce nom, voir plus haut, p. 523, n. 1.

(2) Cette phrase araméenne est citée dans le Talmud de Jérusalem, traité *Sotah*, 13, 1. Elle aurait été adressée au grand prêtre Johanan; c'est un des exemples de la *Bath Qôl*. Elle est citée également dans les midrashs 3°, 4°, 5°, ainsi que dans le récit de la persécution des Grecs publié par Jellinek, VI, 1-3. A part le midrash 7° elle se place après la lutte déclanchée par la délivrance de la fiancée en danger, et non après la délivrance opérée par Judith. C'est un indice que dans le midrash 7° *a* elle fait partie d'une addition empruntée ailleurs.

L'intérêt de ce texte est de nous montrer la connaissance dans un même milieu d'un texte long de Judith et d'un midrash, et de témoigner, en outre, de la parenté des divers midrashs : en effet, 7° est souvent très voisin dans les termes de 5° et même de 3° et 4°.

8° *La Megillath Judith de style anthologique.*

La *Megillath Judith* n'est pas indiquée avec précision dans un ouvrage imprimé. A. E. Cowley parle simplement de formes diverses du récit contenues dans les manuscrits de la Bibliothèque Bodléienne (dans R. H. Charles, *Apocrypha...*, t. I, p. 246). Le catalogue de A. Neubauer et A. E. Cowley renvoie à ce petit écrit (n° 2746 = Heb. e. 10, fol. 66^{v}-72^{v}). Le pliage à l'envers d'une feuille double, lors de la constitution des cahiers du manuscrit, fait que la suite du récit entre les folios 68 et 70 se trouve au folio 62, tandis que le folio 69 contient une portion de la *Megillath Antiochos*, qui précède l'histoire de Judith. La copie a été faite en l'an 162 (1402 de notre ère), d'après un colophon. L'écriture est belle et régulière; de caractère rabbinique provençal, d'après le catalogue. Chaque page contient vingt-deux lignes bien droites formant un rectangle de 14 cm sur 8.

Un trait frappant de cette composition est le soin mis par le rédacteur à utiliser des bouts de phrases bibliques. Cela manifeste une connaissance approfondie du texte sacré dont souvent des mots rares sont repris dans un contexte nouveau. Fatalement ce procédé entraîne parfois des tournures gauches ou peu naturelles.

Au début du royaume de Jérusalem un général vient assiéger la ville, s'en empare et conclut un pacte de suzeraineté avec les habitants. Puis il exige qu'on lui livre les vierges et ordonne que les jeunes épousées soient déflorées dans la maison du roi avant d'être rendues à leur mari. La sœur de Judas, belle et intelligente, excite son frère à la protéger. Celui-ci tue le roi et met ses troupes en déroute. A la nouvelle, le grand roi Holopherne *('lypwrny)* vient venger son frère. Les Israélites fortifient leurs villes et se livrent à la prière et au jeûne. L'ennemi bloque Jérusalem et fait le tour des remparts en cherchant à effrayer les assiégés. On lui propose de traiter et de reconnaître son autorité; mais il repousse l'offre avec hauteur. Un de ses sages veut le détourner de poursuivre la lutte et lui rappelle les victoires passées d'Israël, pendant la conquête du pays, et le sort récent de son frère. Courroucé, le roi le fait lier et suspendre aux portes de Jérusalem. Le malheureux y reste trois jours pleins entre ciel et terre, confiant dans l'issue des événements. C'est alors que Judith, une femme des fils des prophètes, après avoir prié et jeûné, est inspirée de l'Esprit

de Dieu. Elle demande à sortir de la ville et triomphe de la méfiance du gardien, qui la croit amoureuse d'Holopherne. Elle se pare et sort avec deux servantes. Elle allègue devant le roi un oracle de son père, un prophète. Holopherne l'accueille favorablement, promet de protéger sa famille, puis lui demande de coucher avec lui. Judith annonce qu'elle doit le soir même se purifier de sa souillure et demande deux choses (*Prov.*, xxx, 7) : « Écarte les tentes des hommes et qu'ils s'éloignent de nous loin comme une portée d'arc (*Gen.*, xxi, 16), pour qu'ils ne nous voient pas appuyés l'un à l'autre (1) et qu'ils ne racontent pas ce qu'ils verraient et que nous ne soyons pas confondus à leurs yeux; même si les membres de l'armée nous voient dans les sources et les torrents, qu'ils ne s'approchent pas de nous et ne nous parlent pas. » Puis Judith prépare des gâteaux très salés et un plat de fromages qu'elle donne à Holopherne. Celui-ci boit et s'enivre. Judith le tue et rapporte sa tête à Jérusalem. Pour se faire croire elle doit invoquer le témoignage du conseiller importun, qui est alors réconforté. Les Juifs font une sortie et remportent la victoire. Judith devient reine et institue une fête commémorative où l'on mangera des portions de fromage.

Dans ce récit on retrouve l'enchaînement des deux épisodes de la fiancée hasmonéenne en danger et de Judith, fréquent dans les midrashs. Le détail du plat de fromage, destiné à exciter la soif du roi, est connu par quelques allusions brèves de la littérature rabbinique, mais non par les autres midrashs circonstanciés (cf. textes 21°, 22° et 26°). La conclusion met en relief le lien des événements avec une fête dont le nom est précisé dans une petite note ajoutée en caractère fin *(l'wmrh lḥnwkh)* au titre en gros caractère : *mglt yhwdyt*. Le détail relatif aux tentes des soldats est à rapprocher du texte 36°.

Il y a lieu de distinguer dans ce texte le donné narratif, dont certains traits sont originaux par rapport à d'autres midrashs, et le style anthologique, qui a pu être ajouté après coup et qu'on retrouve identique dans la *Megillath Antiochos*, contenue dans les feuillets précédents. La mention de Judith comme reine, instituant la fête

(1) Appuyés l'un à l'autre : *mtrpqym*, p. 70ᵛ, l. 17. L'unique emploi biblique de ce mot se trouve dans *Cant.*, viii, 5 : « appuyée sur son bien-aimé ». Dans l'hébreu talmudique le verbe signifie « se rendre cher à ». Je suppose qu'il y a un léger dérangement dans le texte, car ce mot au masculin pluriel doit s'appliquer à Judith et Holopherne. Il est placé actuellement avant les mots « dans les sources et les torrents » et s'appliquerait donc à Judith avec ses servantes allant se purifier, comme il ressort du parallèle avec les autres midrashs. Le sens ne serait guère intelligible. Judith a annoncé qu'elle demandait deux faveurs : la première est d'être à l'écart avec le roi (cf. texte 36°) pour n'avoir pas de témoin gênant; la seconde est d'avoir libre accès à la source.

commémorative, est empruntée à *Esther* (IX, 19, 26) avec un souvenir de Déborah (*Jug.*, IV, 4).

Pour le fond du récit une dépendance à l'égard du midrash 5° ressort avec une grande probabilité d'une série de ressemblances. La fiancée en danger se borne à exhorter son frère à la défendre, mais ne se dépouille pas de ses vêtements. L'intervention du conseiller importun est placée avant la présentation de Judith. Pourtant, à la différence de 5°, il n'est pas nommé Achior et il n'est délivré qu'au retour de l'héroïne à Jérusalem. Le roi est appelé Holopherne *('lypwrny)*, nom qui ne se retrouve que dans le texte 10°, dépendant de 5°, et le midrash 9°, qui semble un remaniement tardif.

La copie a été exécutée en 1402, on l'a vu plus haut. Mais la rédaction elle-même peut être bien antérieure. On remarque, en effet, une double ressemblance avec le *ioṣèr* pour le second sabbat de Hanoukah, dû à Menahem ben Machir (XI^e siècle). Ce poème liturgique ne parle pas de Judith, mais seulement de la fiancée en danger : on y lit deux allusions bibliques, également présentes dans notre midrash : « et moi, où porterai-je ma honte? » (*II Sam.*, XIII, 13; cf. strophe ג); « traitera-t-on notre sœur comme une prostituée? » (*Gen.*, XXXIV, 31; cf. strophe פ). L'emprunt au midrash n'est toutefois pas certain, car le poète dans ce récit multiplie les allusions bibliques et peut donc avoir trouvé par lui-même celles qui viennent d'être signalées.

Mentionnons enfin une ressemblance notable de notre midrash 8° avec le TH A : la description de la toilette de l'héroïne, au moment de sortir de la ville se termine par la phrase : *wthy yhwdyt nws't ḥn b'yny kl rw'yh.* Le TH A (x, 4) omet seulement le nom propre. Il aurait servi de modèle au midrash 8°.

9° *Amplification du midrash de rabbi Nissim.*

Ce midrash, publié à Livourne en 1845 (1), est une amplification du midrash de R. Nissim (variante 2° *b*). C'est la même suite d'épisodes et souvent les mêmes expressions. Mais ce canevas est orné par une série d'additions, qui consistent en partie en répétitions parallèles, en partie en détails originaux.

L'héroïne est une jeune fille, belle comme la lune (*Cant.*, VI, 10). Elle est anonyme, mais elle se présente au camp ennemi comme une jeune fille juive *(yhwdyt)* et l'appellation revient encore deux fois dans la suite, accompagnée de l'article : il s'agit donc d'un adjectif.

(7) ספור הנס שלפורים ומגולת אנטיוכוס ומעשה יהודית ומעשה כסא שלמה.
Je n'ai pas retrouvé ce titre dans Friedberg. Un exemplaire du livre est possédé par la *Bodleian Library* (Oxford) : 3 vol., 1845-1871; voir I, p. 14^v-15^v.

Mais l'allusion au nom propre est claire. Le chef ennemi est le roi des Grecs, Holopherne *('lypwrny)*. Le conseiller importun est un officier supérieur de l'armée, dont l'intervention est racontée rétrospectivement lors du retour de l'héroïne. Ses discours sont assez développés. Une fois attaché aux portes de la ville, il implore la pitié des Juifs avec les paroles de *Job*, XIX, 21. Les assiégés le délient et l'amènent dans la ville, mais sans enlever les entraves de ses pieds et de ses mains par crainte d'une ruse. Etc.

Ce dernier détail nous introduit immédiatement dans la question des sources de ce midrash 9°. Il provient d'un contresens fait sur un verset du TH B.

Midrash 9°	TH B VI, 10
(אנשי ירושלם) הלכו והתירוהו	וירדו בני ישראל בתוליא ויתירו
מתליותו והביאוהו אל תוך העיר	את עכיור ויביאוהו אל בתוליא
	ויעמידוהו בתוך העם וישאלו אותו
	על מה בני אשור אסרוהו
והאכילוהו והשקוהו	
והניחוהו קשור ידיו ורגליו	והניחוהו אסור
מפחדם מהמלך אומאיזה ערמה	

Cette mise en parallèle montre clairement que le midrash 9° dépend ici d'un emprunt au TH B. Le désir d'abréger a fait omettre les questions posées à Achior par les habitants de Béthulie et rapporter en deux mots le grand banquet offert par Ozias au malheureux délivré. On n'a plus compris quel était le sens de la phrase : « ils le laissèrent attaché » et on a inventé un motif plausible (1).

Il se peut que le midrash 9° dépende également ici du midrash 8° ou d'un récit analogue. Dans 8° on retrouve, en effet, au moment de la délivrance du conseiller importun, les mots « et ils le firent manger et ils le firent boire » (à l'imparfait consécutif), et la phrase se poursuit dans une citation tacite de *I Sam.*, XXX, 11-12 (l'Égyptien recueilli et réconforté après trois jours de jeûne par la troupe de David). On trouve encore un autre détail semblable dans ces textes : la jeune fille mit la tête d'Holopherne dans sa main et la recouvrit de son vêtement (9°), la cacha dans ses vêtements (8°). Dans le texte 2° *c*, qui par ailleurs ne manifeste pas d'affinités avec 9°, il est dit qu'elle mit

(1) Un contresens analogue, résultant d'une citation incomplète, s'observe également dans le texte de Suidas; voir plus bas, p. 546, n. 2. Dans les deux cas on aboutit à un détail sans parallèle dans les autres récits. L'exacte correspondance de ces deux cas confirme la certitude que le midrash 9° dépend ici du TH B, abrégé et mal compris.

la tête dans son voile (1). Les textes longs et le midrash 5° disent qu'elle la fit porter dans un sac par sa servante. Les autres midrashs ou ne précisent rien (1°, 3°, 4°) ou disent qu'elle la mit dans sa main (2° *b*), dans ses seins (*bddyh*, 2° *a*), dans sa poitrine (*bḥyqh*, 7° *b*). La double rencontre entre 8° et 9° a chance de n'être pas fortuite.

Le midrash 9° exploite aussi le TH D (imprimé pour la première fois en 1731-32). On trouve une série de coïncidences verbales entre les deux textes. Les voici dans l'ordre de 9° avec la simple référence à D; le verset n'est pas reproduit en entier dans 9°. D x, 8; x, 12; x, 4; x, 14; XIII, 7; VI, 12; XVI, 18; XIV, 12. Dans plusieurs de ces cas (x, 8; x, 14; XIII, 7; VI, 12; XVI, 18) il y a justement une différence entre TH D et son prototype TH C, ce qui permet de discerner quel est des deux le modèle suivi par le midrash 9°. Comme exemple de ces ressemblances entre le midrash 9° et le TH D on peut citer le détail suivant : d'après 9°, au retour de l'héroïne Israël donne des actions de grâces et de la louange à Dieu *nwr' thlh* (cf. *Ex.*, XV, 11). Dans le cantique final de Judith, TH D abrège beaucoup et après XVI, 18 cite simplement *Ex.*, XV, 6. 11; dans ce dernier verset il met le pluriel *nwr' thlwt* au lieu du singulier.

L'intérêt de ce texte serait donc d'attester une certaine diffusion de textes peu connus jusqu'ici : le TH B et le midrash 8°.

10° *Le iosèr pour le premier sabbat de Ḥanoukah* (2).

Ce *iosèr* (hymne liturgique), composé par rabbi Joseph ben Salomon (XI[e] siècle), est formé de strophes de neuf vers, commençant par la même lettre et répartis en trois groupes de trois, ayant la même

(1) Dans une illustration de l'*Hortus deliciarum* (œuvre d'Herrad de Landsberg, abbesse de Sainte-Odile, en Alsace, composée entre 1159 et 1175), Judith et sa suivante sont représentées couvertes d'une grande cape à très larges manches, comme les coules monastiques. Judith loge la tête d'Holopherne dans sa manche droite pour la rapporter à la ville. Voir F. G. Godwin, *The Judith Illustrations of the « Hortus deliciarum »*, dans *Gazette des Beaux-Arts*, S. VI, t. XXXVI, 1949, 2, pp. 25-46. Pour un autre rapprochement de cette même illustration avec un texte peu connu, voir plus bas, le récit de Jean Malalas (36°). Je n'entreprends pas ici une étude iconographique : il suffira de renvoyer à quelques ouvrages fondamentaux : l'article de Godwin, qui compare à bien d'autres l'œuvre mentionnée par le titre; S. Madonna Setti, art. (Giuditta) *Iconografia*, dans *Enciclopedia Cattolica*, 1951, t. VI, col. 718-719; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, 1956, pp. 329-335 (le plus complet de tous). Je remercie mon confrère, M. Hubert, qui a attiré mon attention sur l'intérêt qu'il y aurait à éclairer certaines énigmes iconographiques par les variantes de la tradition narrative.

(2) On peut trouver un texte annoté, mais ne faisant pas ressortir la composition strophique dans S. Beer, סדר עבודת ישראל, 1937, pp. 629-633. Dans l'*Encyclopaedia Judaica*, art. *Judith*, t. IX, Berlin, 1932, col. 580-584, on trouvera le fac-similé d'une page de manuscrit contenant une partie de ce poème (strophes ר־צ) et deux miniatures : le meurtre d'Holopherne et le retour à la ville de Judith portant la tête coupée à hauteur de la ceinture (ms. 86 / 37 du catalogue de M. Steinschneider, *Catalog der hebräischen Handschriften in der Stadt-Bibliothek zu Hamburg*, 1878). Ce texte a été traduit par Lipsius, pp. 357-363. Il est fréquemment signalé : Zunz, Jellinek, Meyer, Y. M. Grintz.

rime : les strophes se suivent d'après l'ordre alphabétique. Le poème utilise un certain nombre de sources, dont le *Josippon* et le *II Maccabées*, au début.

La persécution contre Israël est déclenchée par le roi Antiochus, qui envoie son général Philippe. Après diverses mesures, une loi décrète que les fiancées seront déflorées avant leur mariage. Cela dure quarante-quatre mois (trois ans et huit mois). Hasmonée doit épouser la fille de Johanan. Celle-ci pendant le festin déchire ses vêtements et sert à boire aux invités. Judas, son frère, est indigné; mais elle se justifie et l'excite à la protéger. Matathias *(sic)* et ses frères sont introduits auprès du roi; Judas Maccabée le tue et met les Grecs en déroute. A cette nouvelle Holopherne *('lyprny)* vient assiéger Jérusalem. Achior, un officier, lui fait des remontrances, qui excitent sa colère (strophe ב). Judith se présente devant Holopherne, prétexte de son impureté pour pouvoir se rendre à la source. Dans un banquet, elle tue le roi endormi et apporte sa tête à Jérusalem (strophe ר). Elle doit invoquer le témoignage de l'homme (Achior) lié par Holopherne. Les assiégés se réjouissent, puis font une sortie et poursuivent les ennemis qu'ils massacrent. Les sages instituent une fête de huit jours.

L'intérêt de ce texte 10° est qu'on y relève l'influence du midrash 5°. Un ensemble de rencontres de détail ne peut être fortuit. La fiancée en danger effectue deux actions choquantes : elle déchire tous ses vêtements, comme dans la plupart des récits; et elle sert à boire aux invités, comme dans le midrash 5°. Après le meurtre du roi par Judas, les Juifs poursuivent leurs ennemis d'Acco jusqu'à Nimrim (strophe מ, 8 et texte 5° *a b*; dans 5° *c*, p. 98, l. 44, le détail manque). Le chef qui assiège Jérusalem s'appelle Holopherne (*'lyprny*, et non *'wlwpyrnws* comme dans texte 5°). L'épisode du conseiller importun, nommé Achior et qualifié d'officier *(hgmwn)*, est raconté avant l'intervention de Judith.

La dépendance du *ioṣèr* 10° par rapport au midrash 5° résulte de ces ressemblances (1). D'autres sources ont cependant été utilisées. Ainsi le détail que le chef ennemi campe à un mille de Jérusalem se trouve à la fois dans le *ioṣèr* (strophe ב, 2) et dans le midrash 4° (2).

(1) Contrairement à ce que pense Y. M. Grintz, p. 208, il n'y a pas d'indice que le poème dépende du TH D (ב dans la classification de Gr.). Le nom d'Achior, présent dans le *ioṣèr*, est absent dans D. Tout s'explique parfaitement grâce à une parenté directe avec 5° et indirecte avec TH E.

(2) Éd. Löwinger, p. 15, l. 25. Y. M. Grintz a fait remarquer cette ressemblance, p. 205. Jellinek (I, p. xxiv) soulignait l'importance du midrash édité par lui (3°), parce qu'il était

Ce même texte 4° contient aussi le détail de la fuite des ennemis d'Acco à Nimrim (p. 14, l. 20). L'expression « monceaux de monceaux » *(tly tlym)* pour les ennemis tués dans la sortie des assiégés après le meurtre d'Holopherne se trouve dans le *iosèr* 10° (strophe ת, 1) et dans le midrash 7° *b*, texte très proche du midrash 5°, où l'expression se rencontre à propos de la poursuite qui suit la délivrance de la fiancée en danger. L'institution d'une fête commémorative est racontée à la fois par le *iosèr* 10° et par les midrashs 3° (longtemps après l'épisode de Judith) et 8°, mais non dans 5°.

Cet hymne liturgique témoigne donc de l'information étendue de l'auteur, qui utilise le *Josippon* et *II Maccabées*, ainsi que des midrashs, ou peut-être un seul midrash dont les textes actuellement connus représenteraient des abréviations diverses, n'ayant pas conservé toujours les mêmes détails.

11° *Hymne liturgique pour le second sabbat de Hanoukah* (1).

Cette hymne, composée par rabbi Menahem ben Makir (XI^e siècle), mentionne à la fin les merveilles de Judith, fille de Mérari, de la tribu *(mṭh)* de Ruben, Judith, fille de Bééri. Il la compare à Yaël et termine par ces mots : מכוכי רוח תמהו חזותם ישע כמהו ; les abattus d'esprit sont stupéfaits; ce qu'ils voient, c'est le salut qu'ils désiraient. Ceci évoque un verset du cantique final (*Jud.*, XVI, 13 = TG XVI, 11). Les rencontres de mots sont spécialement remarquables avec le TH C, celui qui appelle Judith, fille de Bééri : מדי תמהו מחוזק לבה עז נבהלו ; מחנה אשור בראותם בישועה הענוים יבשים בצמא ; « les Mèdes sont stupéfaits de la force de son cœur; alors le camp d'Assour est consterné en voyant le salut des humbles, desséchés de soif ». Cette double rencontre ne peut guère s'expliquer autrement que par la connaissance du TH C. L'autre patronyme : fille de Merari, de la tribu *(šbṭ)* de Ruben, se trouve dans le texte composite, commençant par un récit midrashique (6°) et se terminant par quelques versets abrégés du TH E (E^3). A la rigueur extrême, rabbi Menahem pourrait avoir emprunté à *Gen.*, XXVI, 34 le nom de Bééri, mais le plus vraisemblable est qu'il a connu plusieurs formes de textes longs. Les nombreuses réminiscences de versets bibliques contenus dans ce court passage (*Is.*, XXXIII, 18; *Ps.*, XL, 8; *Gen.*, XLIX, 21; *Prov.*, XV, 1; *Jug.*, V, 24) inclinent à voir autre chose qu'un hasard dans la ressemblance notée plus haut.

la source jusque-là inconnue des poèmes liturgiques de Hanoukah. En réalité, la source immédiate se trouve dans des midrashs semblables à 3°.

(1) Cet hymne, de la catégorie *zoulath*, se trouve dans le *Sidour* de BEER, pp. 642-644. Le passage signalé ici est à la fin. Il est mentionné par GRINTZ (p. 208).

***

II. — Allusions dans les écrits rabbiniques

Dans les récits proprement dits qui viennent d'être passés en revue se manifeste parfois le souci de se rattacher par leur titre (3°, 8°) ou par leur contenu (3°, 4°, 7°, 8°) à la fête de Hanoukah, et les poèmes liturgiques 10° et 11° sont composés directement pour elle. Dans des œuvres de caractère plus didactique un certain nombre de mentions occasionnelles de l'histoire de Judith ont pour but d'expliquer les usages de cette fête (1). L'énumération qui suit procède selon l'ordre chronologique (2).

20° *Commentaire de rabbi Samuel dans les Tosaphot : Megillah* 4 *a.*

Rabbi Samuel ben Méir (ou Rashbam : 1085-1174), à propos de la décision que « les femmes sont obligées à entendre la lecture du livre d'Esther, car elles étaient participantes elles aussi au prodige », explique que le prodige est arrivé grâce à elles : aux Purim grâce à Esther, à Hanoukah grâce à Judith. C'est une simple attestation du lien entre la solennité et l'histoire; mais celle-ci n'est pas détaillée. Seul le nom de l'héroïne est donné, alors qu'elle reste anonyme dans certains récits (3).

21° *Récit étiologique de* כל בו.

La compilation juridique כל בו, dont l'auteur n'est pas connu avec certitude, et dont la première édition imprimée aurait paru à Naples en 1490, est probablement un simple abrégé de l'ouvrage de rabbi Aaron ben Jacob ha-Kohen, ארחות חיים, composé à Majorque peu

(1) Les textes qui suivent (20° à 24°) ont été signalés par Zunz (1re éd., p. 124; 2e éd., p. 131) et traduits en allemand dans Lipsius (pp. 357-365). Mais Lipsius n'indique pas par des points de suspension les coupures qu'il pratique. J'ai pu vérifier sur le texte hébreu pour les textes 20°, 21°, 22°, 23° et 25° grâce à l'obligeance de M. le rabbin Guggenheim, du séminaire israélite de Paris.

(2) Les indications de dates sont empruntées ordinairement à différents articles de *The Jewish Encyclopaedia*, New York, 1901-1906.

(3) M. Gaster (*An Unknown Hebrew Version*, dans *Studies and Texts on Folklore*, etc., t. I, p. 89) signale que Aboudarham (à Séville, vers 1340) mentionne Judith en connexion avec Hanoukah, dans l'édition de Venise, p. 135 *a*. Je n'ai pu vérifier; il s'agit sans doute du *Ḥibbur Peruš ha-Berakoth weha-Tefiloth*, compilation destinée à éclairer le livre de prières. On en connaît deux éditions à Venise : 1546 et 1566. Le même Gaster (*The Scroll of Hasmonaeans*, dans *Studies* etc., t. I, p. 168) et Grintz (p. 207) signalent que Nahmanides (Ramban : 1194-1270) cite un passage du livre de Judith (I, 7-11) d'après le texte syriaque, afin d'éclaircir le sens des mots לא־תתעמר dans *Deut.*, XXI, 14. Mais il ne dit rien sur l'histoire elle-même et ce passage ne nous apprend donc pas si Nahmanides connaissait des midrashs de Judith.

avant 1327. D'après *Kol bo*, c. 44 (1) : « les femmes sont obligées à la lampe de Hanoukah, car elles aussi étaient dans le prodige. Il y en a qui expliquent que ce grand prodige arriva pour eux par les mains d'une femme, *et son nom était Judith* (5°, 7°). Comme il est expliqué dans la Haggadah, Johanan, le grand prêtre, avait une fille et *elle était extrêmement belle* (5°, 7°) d'aspect. Et le roi de Jawan ordonna qu'elle couchât avec lui. Et elle lui fit manger un plat de fromage de Hanoukah afin qu'il eût soif et bût beaucoup et s'enivrât et se couchât et s'endormît et fût ainsi à elle. Et il se coucha et il s'endormit et elle prit *son épée et elle trancha sa tête* (7° *b*) et l'apporta à Jérusalem. Et quand l'armée *vit que son champion était mort, ils s'enfuirent* (2°). Et à cause de cela on a coutume de faire un plat de fromage à la Hanoukah ».

Dans cette notice on remarque la répétition de l'explication très sommaire donnée par rabbi Samuel et l'adjonction d'une explication détaillée. Le récit haggadique identifie Judith, l'héroïne qui tue elle-même le chef ennemi, et la jeune fiancée de la famille sacerdotale, qui, d'après les midrashs, excite seulement les siens à la défendre contre l'ordre du roi. Le trait du plat de fromage cuit n'apparaît que dans le midrash 8°.

22° *Récit étiologique de rabbi Nissim ben Ruben.*

Rabbi Nissim ben Ruben Gerondi, qui enseignait à Barcelone vers 1340-1380, est à distinguer de rabbi Nissim ben Jacob, auteur du midrash 2°. Dans ses commentaires sur les traités du Talmud, il prend pour base les *Halakoth* d'Alfasi (1013-1103). Dans le traité *Sabbat* il rapporte qu'on lit dans un midrash : « la fille de Johanan fit manger au chef des ennemis du fromage pour l'enivrer et elle lui coupa la tête et tous s'enfuirent (2). Et à cause de cela on a coutume de manger du fromage à la fête de Hanoukah ». On le voit, c'est avec un peu moins de détails la même histoire que dans *Kol bo*. Johanan n'est pas donné comme grand prêtre, mais il n'y a guère de doute que l'assimilation soit faite tacitement. L'héroïne ne reçoit pas le nom de Judith et sa situation de fiancée menacée d'être déflorée n'est pas évoquée expressément. Mais ici encore il est probable que la chose est sous-entendue. C'est ainsi que ce texte a été compris par R. Azarias de Rossi.

(1) Les passages en italique dans le texte qui suit coïncident verbalement avec les midrashs dont le numéro est indiqué entre parenthèses. Cela montre l'unité foncière de cette tradition malgré les divergences multiples.

(2) Ce texte est cité jusqu'à ce point par Grintz (p. 208, n. 11) et attribué à Méiri.

23° *Témoignage critique de rabbi Azariah de Rossi.*

Rabbi Azariah de Rossi (1513-1578), esprit curieux et critique, en contact avec des érudits chrétiens, s'est expliqué longuement sur l'histoire de Judith et les rapports entre la tradition juive et le livre possédé par les chrétiens (1). Puisque le fait n'est pas mentionné par d'anciens écrivains parmi les événements de la période hasmonéenne, il est possible qu'il se soit passé sous les rois de Perse. C'est au meurtre d'Holopherne que font allusion les ennemis des Juifs dans la lettre de dénonciation rapportée par *Esd.*, IV, 15. Dans le livre de Judith le roi de Perse est appelé Nabuchodonosor, ce qui était un titre des rois d'Assour et de Babylone, comme Pharaon pour les rois d'Égypte. Le fait s'est produit pendant que la charge de grand prêtre était remplie par Joachim, à la place de son père, Josué. C'est Josué, qui a écrit le livre en araméen. Rabbi Nissim a confondu l'action de la fille de Johanan avec celle de Judith : « Dans la *Megillath Ta'anith*, ch. VI, il est question d'un prodige arrivé au mois d'Elul : 'Matathias, fils de Johanan, avait une fille. Quand elle dut se marier, le chef de l'armée vint la déflorer. Mais Matathias et ses fils ne le permirent pas. Ce jour a été fixé comme fête'. Et au ch. IX il est dit : 'Au mois de Kisleu eut lieu le prodige des lampes', et rien de plus. On voit par là que le premier événement se produisit au mois d'Elul et ce n'est pas la Judith de Hanoukah, comme le pensent bien des interprètes. Ne vois-tu pas Rashi, d'heureuse mémoire, passant ce fleuve à pied sec et ne faisant aucune mention de Judith? »

Rabbi Azariah n'accepte donc pas les yeux fermés la tradition rapportée par R. Nissim. Il oppose autorité à autorité pour conclure à un blocage récent de données que les anciens documents comme la *Megillath Ta'anith* distinguaient. Leur commémoraison simultanée dans une seule fête est peut-être artificielle : « Peut-être les anciens sages, en abolissant la *Megillath Ta'anith*, pour achever la joie de Hanoukah, ont-ils joint le souvenir de plusieurs prodiges : soit le fait de Judith, quel que soit le temps où il est arrivé, soit le fait de la fille d'Hasmonée, qui arriva en Elul, soit le prodige de l'huile, et plus que tout cela notre délivrance de la main d'Antiochus. »

(1) L'ouvrage de R. Azariah מאור עינים est paru en 1573-1575. Il contient trois parties, dont la troisième est intitulée אמרי בינה. C'est sous ce nom qu'un important passage du ch. 51 est cité par J. de Voisin, dans sa Préface à l'édition du *Pugio fidei* de Raymond Martin, qu'il publia en 1651 (nouvelle édition à Leipzig en 1687). Grinz cite également un long passage (p. 6). Mais ni l'un ni l'autre ne cite ce qui a trait aux midrashs et à la Hanoukah.

24° *Témoignage critique de rabbi Gédaliah Ben Jéchaï.*

La position de R. Gédaliah (XVI^e siècle) est si proche dans le fond comme dans le détail des arguments qu'il n'y a guère de doute sur sa dépendance à l'égard de R. Azariah. Il s'exprime de la sorte dans la שלשלת הקבלה (*Chaîne de la tradition*, Venise, 1587) : « Au temps de Josué, fils de Barachie, le grand prêtre Matathias, fils de Johanan, gouverna pendant un an et se révolta contre le roi grec Antiochus et tua son général Nicanor avec 90 000 Grecs. Et il décida que son fils devait régner après lui. Ceci arriva parce que les Grecs avaient interdit aux Juifs de célébrer le sabbat, la nouvelle lune et la circoncision. D'après la tradition orale, Judith, fille de Matathias, tua Nicanor, qui l'aimait. Elle alla auprès de lui, lui donna un plat de fromage pour exciter sa soif, l'enivra et le tua. Elle rapporta sa tête à ses frères. Alors les Juifs sont entrés en campagne contre les Grecs et les ont battus, comme il est dit plus haut, et chassés de Judée. Mais sache que le nom de cette femme n'est pas mentionné sinon dans le midrash que rapporte R. Nissim ben Ruben à propos du *Sabbat* d'Alfasi, ch. II. Dans la *Megillath Ta'anith*, ch. VI, son nom est mentionné, mais l'histoire est racontée de manière toute différente. Les chrétiens ont transmis l'histoire de Judith de manière différente. Nous sommes donc autorisés à conclure que, lorsque la *Megillath Ta'anith* cessa d'être en vigueur, les sages convinrent de rattacher à la fête de Hanoukah l'histoire de Judith, de quelque manière qu'elle soit rapportée, et l'autre Judith, filles des Hasmonéens, et le prodige des lampes, tout cela dans la délivrance d'Antiochus. »

Ce témoignage commet une légère erreur en attribuant à R. Nissim et à la *Megillath Ta'anith* d'avoir donné le nom de l'héroïne, qu'ils désignent seulement pas son rapport de parenté. R. Gédaliah semble penser que les deux femmes célébrées simultanément portaient le même nom. Ce qui est notable, parce que divergent de la présentation ordinaire des midrashs, c'est la nette distinction faite entre le roi persécuteur et son général.

Nous pouvons donc saisir, grâce à un certain nombre de témoignages d'érudits, l'existence d'une tradition liturgique rattachant le haut fait de Judith à la fête de Hanoukah et en confondant même parfois l'histoire avec celle de la fiancée hasmonéenne en danger, tandis que les midrashs enchaînent simplement les deux faits, auxquels ils conservent leur physionomie propre. Mais cette tradition, qui a provoqué finalement des critiques, n'est pas attestée très anciennement, ni très unanimement. C'est ce qu'il reste à signaler.

25° *Textes gardant le silence.*

Le Talmud de Babylone (*Sabbat* 23 *a*) rapporte seulement une sentence de rabbi Joshua ben Levi (vers 250), selon laquelle les femmes sont obligées à la lampe de Hanoukah, car elles aussi étaient dans le prodige. Rashi (1040-1105) explique le passage en rappelant que les Grecs avaient décrété que toutes les vierges qui se marieraient seraient d'abord possédées par le gouverneur et que le prodige fut accompli par la main d'une femme. Joseph Caro (1488-1575) dans son ouvrage paru en 1564 : שולחן ערוך, première section, dit seulement : la femme allume la lampe de Hanoukah, car elle aussi y est obligée. Ses commentateurs se bornent à alléguer Joshua ben Levi et Rashi. On ne doit donc pas se faire illusion sur la solidité du lien existant entre l'histoire de Judith et Hanoukah : ce lien pourrait être tardif et artificiel.

26° *Judith, réincarnation de Yael* (1).

Le hasard fait parfois bien les choses. Une erreur que j'avais commise dans la transcription d'une cote a fait que j'ai reçu de la *Bodleian Library* la photographie d'un traité sur la métempsychose de Menahem Azariah da Fano : ספר גלגולי נשמות (Prague, 1688). Par bonheur il s'agit d'un dictionnaire alphabétique, où je n'ai pas eu de peine à trouver une curieuse notice sur Judith.

יהודית היא יעל היא חתכה ראש אויב כי הנה גדולה עבירה לשמה
ממצוה שלא לשמה להתיש כחו נתכוונה לבא עליה אבל היא לא נהנה
כי טובתן של רשעים רעה אצל צדיקים עכ"ז תקנה יהודית יותר
כי לא רצתה לשכב עמו וחתכה ראשו מקודם והיא נתנה לא חלב
כדי שירדם וכן היא עשתה לו מאכל גבינה :

« Judith, c'est Yaël. Elle trancha la tête de l'ennemi. Car voici qu'une transgression (commise) avec une (bonne) intention vaut mieux que (l'observation d') un commandement sans intention (déterminée). (C'est) pour briser sa force (de Sisara) qu'elle eut l'intention qu'il vînt sur elle. Mais elle ne tira pas plaisir (de ces relations sexuelles), car les faveurs des méchants sont mauvaises pour les justes. Avec tout cela Judith agit mieux, car elle ne voulut pas coucher avec

(1) J'avais interrogé sur quelques difficultés de traduction M. l'abbé Kurt Hruby. Il m'a répondu par une longue consultation, où il attire l'attention sur l'arrière-plan talmudique de ce texte. J'étais loin de pouvoir soupçonner tout cela. Je ne fais que résumer très sommairement ses indications et je reproduis sa traduction à quelques menus détails près. Qu'il soit remercié pour la lumière ainsi jetée sur un passage autrement bien énigmatique.

lui; et elle lui trancha la tête auparavant; et elle lui donna du lait pour qu'il dorme et ainsi elle lui fit un mets de fromage. »

La clef de ce texte nous est fournie par la tradition rabbinique, dont on retrouve ici les expressions caractéristiques. Alors que le Midrash souligne à plusieurs reprises la chasteté de Yaël (1), le Talmud, au contraire, enseigne, grâce à une exégèse subtile de *Jug.*, v, 27, que Yaël avait eu des rapports sexuels avec Sisara, car c'était le moyen de le retenir auprès d'elle pour le tuer ensuite. Son intention était bonne et elle ne tira pas plaisir de cet acte (2).

L'auteur de ce parallèle entre Yaël et Judith a rapproché des citations presque textuelles du Talmud et les données d'un midrash expliquant les usages de Hanoukah. Le plat de fromage est le seul détail concret en plus du nom de l'héroïne. Dans ce même traité de métempsychose, Éhud, qui tua le roi de Moab, Églon, est assimilé à l'Hasmonéen qui tua Nicanor. Ceci rappelle le midrash pour Hanoukah reproduit par Jellinek (I, pp. 137-138), où Johanan, fils de Matathias, tue le roi avec une épée qu'il a cachée sous ses vêtements. On notera ici le souci de faire apparaître la conduite de Judith comme absolument irréprochable.

***

III. — Témoignages patristiques

Après cet essai de recensement des récits de Judith dans la littérature juive et rabbinique, il reste à signaler un certain nombre de témoignages patristiques, présentant des affinités avec les midrashs. Certains de ces textes peuvent sembler n'avoir qu'un rapport ténu et donc assez douteux avec la tradition midrashique. Ils ont été néanmoins mentionnés pour ne pas risquer d'omettre une donnée qui, un jour, pourrait devenir significative. Le nombre de ces données n'est d'ailleurs pas indifférent. Car si l'on peut admettre le rôle du hasard pour une rencontre isolée, il est plus difficile de penser qu'il suffise à en expliquer plusieurs, bien que pour chacune prise en particulier le doute puisse subsister. L'ordre suivi est chronologique, pour ne pas préjuger de la probabilité intrinsèque de chaque rapprochement (3).

(1) *Lév. R.*, XXIII, 10. *Midrash ha-Gadol*, I, 135.

(2) *Yebamot*, 103 *a*-103 *b*; *Nazir*, 23 *b*; *Horayot*, 10 *b*.

(3) La canonicité du livre de *Judith* est discutée. Aussi les ouvrages d'introduction à l'Ancien Testament accumulent les textes patristiques susceptibles d'apporter une solution au problème. La prospection n'a pas dû en laisser échapper beaucoup, puisqu'on a

30° *Clément de Rome.*

Dans la *I Clem.*, LV, 4-5 (vers l'an 96), Clément parle de « la bienheureuse Judith, (qui) pendant le siège de la ville demanda aux anciens qu'on la laissât sortir dans le camp des étrangers. S'exposant donc au danger, elle sortit par amour de la patrie et du peuple assiégé. Et le Seigneur livra Holopherne dans la main d'une femme ». Dans les textes longs du livre de Judith, l'héroïne, après avoir adressé des reproches aux anciens qu'elle a convoqués, leur annonce son intention de sortir de la ville, mais refuse de dévoiler son plan (1). Dans les midrashs, au contraire, elle doit demander aux gardiens de lui ouvrir les portes et vaincre leur méfiance. Clément a-t-il inconsciemment modifié un détail du récit ou a-t-il suivi fidèlement un texte présentant sur un point une affinité avec les midrashs? On peut hésiter. Ce qui est certain, c'est qu'il connaissait le TG, puisqu'un peu plus loin il en utilise des expressions : τὸν τῶν ἀπηλπισμένων σωτῆρα,... βοηθὸν καὶ ἀντιλήπτορα (*I Clem.*, LIX, 3-4 = *Jud.*, IX, 11); que toutes les nations connaissent que tu es le seul Dieu (*I Clem.*, LIX, 4 = *Jud.*, IX, 14). Ce paragraphe de Clément de Rome sur Judith et Esther a été repris avec des variantes textuelles sans importance par Clément d'Alexandrie (*Stromates*, IV, 19; PG 8, 1328).

Un sermon latin anonyme (2) nous montre également Judith demandant qu'on lui ouvre la porte en écartant peu à peu les obstacles par ses paroles « paulatim remotis obicibus ». Enfin, dernier indice, par lui-même bien incertain, dans les *Constitutions Apostoliques* (vers 380), un passage (VIII, B; PG 1, 1069 A) énumère les diverses prophétesses : Marie, sœur de Moïse, Holda, sous Josias, Judith, sous Darius, la mère du Sauveur, Élisabeth, Anne, les filles de Philippe. Mais ces femmes ne se sont pas élevées contre les hommes; elles ont gardé la mesure qui leur convenait. La dernière phrase ne s'applique pas bien à Marie, qui avait contesté avec Moïse (*Num.*, XII, 1-8), ni à Déborah, qui avait parlé avec autorité à Barac (*Jug.*, IV, 6-14). Il n'est donc

recueilli à tort des textes patristiques citant non pas *Judith*, mais les livres bibliques qui en étaient la source. C'est ainsi qu'on s'est cru renvoyé à *Jud.*, XVI, 2 au lieu d'*Ex.*, XV, 3; à *Jud.*, XVI, 14 au lieu de *Ps.*, XXXIII, 9; à *Jud.*, VIII, 16 au lieu de *Num.*, XXIII, 19 et, par une aberration plus complète encore, à *Jud.*, V, 6 au lieu d'*Is.*, XLVIII, 14. Ces méprises ont au moins l'avantage de montrer que la collecte des textes a été faite par des gens attentifs à ne rien laisser perdre. Les textes patristiques n'offrant pas de point de contact avec les midrashs sont laissés de côté présentement. (PG, PL = Patrologie grecque, latine de Migne.)

(1) On peut opposer au langage de Clément l'insistance d'Ambroise sur l'attitude pleine d'autorité de Judith (*De officiis min.* III, XIII, 85; PL 16, 169).

(2) Il est édité parmi les œuvres inauthentiques de saint Augustin : *Sermon* 48; PL 39. 1839-1840. Il est à noter que ce même texte appelle Holopherne roi, comme les midrashs.

pas certain qu'elle suppose pour Judith la connaissance de la tradition midrashique.

31° *Tertullien.*

Dans *Adversus Marcionem* (I, 7; PL 2, 253; CSEL 47, 298; en 207), Tertullien énumère des noms de rois : Alexandre, Darius, Olopherne. Il y a toutes chances qu'il tire ce nom du livre de Judith, qu'il connaît, puisqu'il parle ailleurs de Judith, fille de Mérari (*De monogamia*, 17, 3; PL 2, 952), appellation qu'on ne trouve pas dans les midrashs. Il est peu vraisemblable qu'il ait pensé au roi de Cappadoce, Oropherne, au second siècle avant notre ère. Dans les midrashs l'assiégeant est toujours le roi en personne, qu'il s'appelle Séleucus, Holopherne, ou reste anonyme. Tertullien se rencontre avec eux sur ce point. Dans deux sermons latins anonymes (1) on lit ce même détail. Dans le premier, le banquet est préparé pour le roi; une si grande armée n'a pu garder le roi. Dans le second Judith flatte le roi par des discours grandioses; le banquet comporte un luxe royal. Naturellement une distraction n'est pas absolument impossible.

32° *Origène.*

Origène connaît bien le TG, qu'il cite presque textuellement avec d'infimes variantes à plusieurs reprises (2). Dans ses *Homélies sur Jérémie* (*Hom.*, 19, 7; sur *Jer.*, XX, 8; PG 13, 516 CD; GCS 3, 187; après l'an 235), le mot d'ἀθεσία lui suggère un exemple concret. Judith avait fait avec Holopherne la convention de sortir du camp pendant un certain nombre de jours pour prier, puis de revenir et de se livrer à la couche d'Holopherne : συνθήκας ἔθετο πρὸς τὸν Ὀ. ... ἑαυτὴν παρέξειν τῇ κοίτῃ τοῦ Ὀ. Dans les textes longs, Judith demande seulement à sortir pour prier aux abords de la source, mais n'a pas accepté de satisfaire des désirs qui restent informulés (XI, 17; XII, 6-7). Dans les midrashs, le roi lui propose de l'épouser; elle accepte et demande à pouvoir d'abord aller jusqu'à la source pour se purifier de son impureté mensuelle; à son retour elle fera le bon plaisir du roi. Origène a donc dû lire un texte unissant la présentation des faits par les textes longs à celle donnée par les midrashs (3). Il est peu probable que son langage

(1) *Sermons* 48 et 49; PL 39, 1839-1841.

(2) Origène cite ainsi *Jud.*, VIII, 26 (PG 11, 532); *Jud.*, IX, 2 (PG 14, 152); *Jud.*, XIV, 18 (PG 11, 453).

(3) Dans le TH B XII, 14, Judith ajoute à son acceptation de l'invitation d'Holopherne au banquet la demande d'aller d'abord se purifier à la source (cf. DUBARLE, p. 356). Le style de ce passage montre qu'il s'agit d'une addition d'après les midrashs. Ce qui est changé ici par rapport à la présentation ordinaire des textes longs, c'est le motif de la visite à la source, qui n'est plus la prière. Et il n'y a pas de promesse d'un mariage ou d'une liaison avec Holo-

s'explique suffisamment par l'acceptation par Judith de l'invitation au banquet d'Holopherne, le quatrième jour après son arrivée au camp (XII, 14).

33° *Éphrem le Syrien* († 373).

Commentant *Ézéchiel*, XXXII, 24-26, Éphrem identifie Élam, Méshek et Tubal avec « les Élamites et le peuple de Gog, qui, sous la conduite d'Holopherne, firent la guerre contre Jérusalem et furent tués et ensevelis en Judée grâce à la merveilleuse victoire remportée par Judith ». Plus loin il cite des fragments d'*Éz.*, XXXVIII, 3, 6, 8, 12,4, puis il explique que Gog et Magog sont, à ce qu'on rapporte, les ennemis des Juifs à leur retour de l'exil de Babylone. Mais, selon beaucoup, il s'agit d'Holopherne, le chef de l'armée de Nabuchodonosor, roi de Ninive. On dit, en effet, que pendant sept ans les Juifs ont entretenu le feu sacré avec les armes prises à leurs adversaires (1). Ceci est une allusion à la suite de l'oracle (*Ez.*, XXXIX, 9-10), mais ne correspond à rien dans le livre de *Judith*. Dans les midrashs 3° et 4°, par contre, il y a un détail analogue, faisant suite non pas immédiatement à la victoire remportée par Judith, mais à d'autres combats racontés dans un paragraphe ultérieur : pendant trois ans on ne peut passer sur le champ de bataille à cause de l'odeur; pendant sept ans on ensemence les champs sans fumier, le sang des morts suppléant à l'engrais; pendant vingt-trois ans on fait du feu avec les lances et les flèches (2). Éphrem a dû connaître une tradition de ce genre. Il est impossible de dire maintenant si elle concernait le butin qui suivit le haut fait de Judith ou un autre, et si, par conséquent, Éphrem a rapporté exactement ou avec une légère modification le trait dont il témoigne.

34° *Sulpice Sévère* († 420 *ou* 425).

Dans son *Historia Sacra* (II, XIV-XVI; PL 20, 137-139; CSEL 1, 79-83), Sulpice Sévère résume très exactement le récit de Judith

pherne. On est donc très loin de ce passage d'Origène. Par contre, à titre de curiosité, on peut signaler la ressemblance étonnante entre ce texte patristique et l'œuvre dramatique médiévale *Le mistère du Viel Testament* (XV^e siècle; éd. J. de ROTSCHILD, 6 vol., 1878-1891; la section XLII est consacrée à Judith, t. V, 1885, pp. 231-354). Judith promet à Holopherne de coucher avec lui, mais demande un délai de quelques instants pour aller prier. L'eunuque du chef ennemi s'impatiente de tous ces retards. A son retour, Judith tue Holopherne, couché dans son lit, mais non pas enivré. Il serait assez étonnant que l'auteur dramatique directement ou non dépendît de l'homélie d'Origène. A-t-il, par une licence poétique, modifié les données du livre biblique, ou s'est-il conformé à un récit divergent qui se serait transmis simultanément? Il est difficile de le dire.

(1) S. EPHREM SYRI. *Opera omnia quae exstant graece, syriace, latine.* Rome, 1732-1746; t. II, pp. 193 et 196-197.

(2) JELLINEK, I, p. 136; LÖWINGER, p. 17, ll. 91-93.

d'après TG, à part la désignation d'Achior comme un des chefs des Moabites. Il insiste sur l'aspérité des lieux où se sont réfugiés les Israélites. Il rappelle les prières offertes dans le temple à l'approche du danger. Mais, de manière curieuse, il omet de nommer la ville assiégée. Lui qui se préoccupe d'identifier le Nabuchodonosor du livre (Artaxerxès III Ochus, d'après lui) ne parle ni de Béthulie, ni de Jérusalem. A-t-il éprouvé un scrupule à choquer soit la tradition des chrétiens, soit celle des Juifs? Ou lisait-il un texte présentant une ressemblance avec les midrashs sur ce point?

35° *Fulgence de Ruspe* († 533).

Dans une lettre où il fait l'éloge des saintes veuves (*Ep.*, II, XIV, 29; PL 65, 319), Fulgence invoque l'exemple de Judith et cite le texte qui la présente (VIII, 4-7). Or il ajoute les mots : prudens corde et bona intellectu » avec les mss grecs *f* et *k*, les mss latins Germ. 15, Reg. et Germ. 4 (les deux derniers lisent « sensu » pour « int. ») et la version syriaque. Il poursuit en ajoutant à la mention de Manassé une généalogie présente également dans les mss latins cités plus haut. Les noms sont à peu près les mêmes que dans la généalogie de Judith (VIII, 1), parfois légèrement modifiés. Fulgence est donc un témoin d'une branche déterminée de la Vieille latine. Or dans le texte composite E + 7° Judith est présentée comme très sage *ḥkmh bywtr* par les témoins E^2 et E^3, juste à l'endroit où l'on passe du texte long, parallèle à Vg., au texte midrashique, parallèle à 3°, 4° et 5°. E^1 omet ces mots; par ailleurs, il commet une distraction en appelant Manassé, père de Judith, alors qu'il vient de dire qu'elle est fille de Mardochée. La méprise s'expliquerait bien si, dans le texte qu'il suivait et abrégeait, il y avait une généalogie de Manassé, qui l'aurait amené à écrire « son père » au lieu de « son mari ». Il y a donc lieu de noter ce rapprochement entre ce texte hébreu apparenté à la tradition midrashique et parallèle partiellement à Vg., d'une part, et la variante attestée par Fulgence, d'autre part (1). L'intérêt particulier de ce cas est qu'ici nous connaissons par quelques manuscrits grecs, latins et syriaques une variante qui dans les autres cas se laisse conjecturer seulement à partir d'un texte patristique.

(1) Cette même variante se retrouve dans le chroniqueur byzantin, Jean ZONARAS (première moitié du XII^e siècle). Dans son χρονικόν, PG 134, 261 D, il place l'histoire de Judith sous Nabuchodonosor et la résume en suivant très fidèlement le TG, qui est plus d'une fois cité littéralement. Il introduit l'héroïne en disant qu'elle était σώφρων καὶ συνετὴ καὶ ὡραία.

36° *Jean Malalas (milieu du V^e siècle).*

Last, but not least. Le chroniqueur byzantin, Jean Malalas (1), présente les événements de manière assez éloignée des textes longs. Il rappelle d'abord comment Cyrus avait permis aux Israélites de retourner à Jérusalem sous la conduite de Zorobabel. Deux tribus et demie ne profitent pas de la mesure et restent en Perse; neuf tribus et demie remontent, comme l'a écrit le chronographe Timothée (2). Après un paragraphe sur les guerres de Cyrus, Malalas mentionne le règne de son fils Darius, appelé aussi Cambyse, et les philosophes grecs contemporains, toujours d'après Timothée. Il raconte alors le haut fait de Judith, qui est le seul épisode rapporté au règne de Darius, fils de Cyrus. Le roi était en guerre contre les Éthiopiens. Les Juifs habitant la Médie en profitèrent pour la quitter et prendre Jérusalem. A cette nouvelle, Darius envoya contre eux son général Holopherne avec une grande armée. Celui-ci assiégea Jérusalem. Il arriva alors un fait stupéfiant (φοβερόν). Une femme nommée Judith vint trouver Holopherne en secret, feignant de vouloir trahir son peuple. A la vue de sa beauté, le chef en tomba amoureux. Elle lui persuada de ne pas la laisser en bute aux avances galantes dont tous la pressaient. Il installa donc à l'écart, près du rempart de la ville, une tente où il demeura seul avec elle (cf. texte 8°). Après trois jours, tandis qu'elle dormait avec lui pendant la nuit (ὡς καθεύδει μετ'αὐτοῦ νυκτὸς) elle lui trancha la tête et regagna sans peine Jérusalem. La tête fut plantée sur une lance et exposée en haut des murs. Les Perses crurent à un prodige et s'enfuirent. « Ces choses sont rapportées dans les Écritures hébraïques et le sage Irénée les a écrites. » Le chroniqueur passe alors

(1) Les ouvrages qui vont être cités plus loin sont considérés non pas comme sources historiques, mais comme témoins des vicissitudes d'un thème. On pourra s'orienter dans le maquis des chroniques byzantines grâce à l'ouvrage fondamental de K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende der oströmischen Reiches*, 1890, ² 1897. On trouvera également un article sur Jean Malalas (par Wolf) dans Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie...*, t. IX, 1916, col. 1795-1799.

(2) Jean Malalas, *Chronographia;* PG 97, 260 B. Plus loin, col. 273 A, la distraction est corrigée : deux tribus et demie seulement sont remontées. Le mot grec est σκῆπτρον, qui n'est employé en ce sens que dans des traductions de l'hébreu (*mth* ou *šbt*). Les dictionnaires renvoient à Septante, Symmaque, Testament des 12 patriarches et ce texte de Jean M. Même un familier des Septante aurait employé de préférence le mot φυλή, beaucoup plus fréquent que σκῆπτρον. Il y a donc là un indice d'une source hébraïque, utilisée directement ou non par Jean M. Cette division des tribus en neuf et demie et deux et demie se trouve ailleurs dans la tradition juive, où elle est rapportée aux deux déportations de Salmanasar et de Nabuchodonosor. Il s'agit donc non pas des tribus de Cisjordane et de Transjordane, mais du royaume du Sud (Juda, Benjamin, moitié de Lévi) et du royaume du Nord (moitié de Lévi et neuf tribus; Ephraïm et Manassé comptant pour deux tribus et Siméon étant probablement négligé). Voir *IV Esd.*, xiii, 40 (syriaque, arabe, sahidique); *Ascens. Isaïe*, iii, 2 (pap. grec Amherst; frag. latin); *Apoc. Bar.*, lxii, 5; lxxvii, 19; lxxviii, 1.

au règne d'Artaxerxès et raconte la restauration de Néhémie, le prêtre, et d'Esdras.

Sans insister, cette présentation laisse entendre que Judith, pour parvenir à ses fins, avait cédé aux désirs d'Holopherne (1). Ce trait est si contraire aux textes longs qu'un autre chroniqueur, Georges Kedrenos (fin du XI^e siècle), transcrivant littéralement ce passage de Jean Malalas, à d'insignifiantes variantes près, a changé le scabreux « pendant qu'elle dort avec lui » en un inoffensif « pendant qu'il dort ». C'était d'autant plus facile que le grec n'exprime pas le pronom sujet (2). A vrai dire, aucun midrash connu ne prête à Judith autre chose que des promesses fallacieuses à l'égard d'Holopherne. Mais les spéculations talmudiques relatives à Yaël (cf. plus haut, texte 26°) montrent bien que parmi les Juifs on ne réprouvait pas rigoureusement une séduction féminine poussée jusqu'au bout pour la bonne cause. Le récit transmis par Jean Malalas n'est donc pas intrinsèquement invraisemblable. Par ailleurs, un chrétien qui n'aurait connu que les textes longs tels que nous les possédons actuellement, n'aurait guère pu déformer à tel point son modèle. Il est donc très probable que les Écritures hébraïques mentionnées en terminant ne sont pas une invention de Malalas (3). Celui-ci appartenait à un milieu où les langues sémitiques n'étaient pas complètement ignorées, comme le montre son nom même de Malalas, traduit parfois en grec par « rhéteur ».

La mention du « sage Irénée », qui revient ailleurs dans le livre, une fois en compagnie de Julius Africain, une autre fois avec le titre de chronographe, ne laisse pas discerner si cette autorité est invoquée pour le fond même du récit ou simplement pour le synchronisme avec les rois de Perse. A la différence d'autres chroniqueurs, comme

(1) On notera également que le stratagème de Judith pour rentrer sans être inquiétée à Jérusalem est inédit : non pas de prétendues ablutions à une source, mais le séjour ordinaire en dehors du camp à proximité de la ville (cf. le midrash 8°, où rien ne suppose que Judith cède au désir d'Holopherne). La tête coupée est plantée sur une lance et non simplement suspendue au rempart comme dans les textes longs. Le détail se retrouve dans Suidas (texte 37°) et Georges le Moine (voir plus bas, p. 545, n. 3). Il est également représenté dans une illustration de l'*Hortus deliciarum* (voir plus haut, p. 530, n. 1). Sur la gauche, Judith, portant la tête d'Holopherne dans sa manche, arrive à la ville; à l'intérieur se voit une coupole byzantine : à droite, la tête coupée est déjà plantée au bout d'une pique sur les remparts. F. G. Godwin a souligné l'influence des œuvres d'art byzantines sur cette miniature.

(2) Georges Kedrenos, Σύνοψις ἱστοριῶν;; PG 121, 277-278; éd. de Bonn, 1838, pp. 243-244. Le renvoi aux écritures hébraïques et au sage Irénée est également omis. Les tribus revenues de captivité sont au nombre de deux et demie, non de neuf et demie.

(3) J. Starcky a signalé que, dans les fragments araméens des manuscrits de Qumrân (grotte 4), « les restes d'un *texte pseudo-historique* se situant à l'époque perse rappellent Esther ou Daniel » (*RB.*, LXIII, 1956, p. 66). Sans identifier cet ouvrage avec celui allégué par Malalas, on peut penser qu'il en fortifie la vraisemblance et représente un genre littéraire analogue.

Jean d'Antioche, Georges le Syncelle ou Georges le Moine, Jean Malalas parle tout uniment de Darius et ne cherche pas à expliquer le nom de Nabuchodonosor, employé dans les textes longs.

Un peu plus loin (PG 97, 273) il est question d'Eliachim, fils de Jésus, grand prêtre à Jérusalem après le retour des deux tribus et demie (non de neuf et demie, comme plus haut). Ceci évoque le livre de *Judith*, où d'après les manuscrits *f* et *k* de TG, L^{m} et ^{corb}, Syr., TH C et Vg., le grand prêtre s'appelle tantôt Eliachim (IV, 6, 8, 14; Vg. 5, 7, 11), tantôt Joachim (XVI, 8; Vg. 9) (1). Le livre de *Néhémie* (XII, 10, 12, 26) ne connaît qu'un Joachim, fils de Josué (Jésus).

37° *Le lexique de Suidas.*

L'intérêt du texte de Jean Malalas est redoublé par sa ressemblance avec une notice contenue dans le lexique de Suidas. L'œuvre est tardive (XI^{e} siècle), mais ne fait que compiler mécaniquement des données antérieures. D'après le plus récent éditeur, Jean Malalas n'aurait pas été utilisé directement (2). Or l'article Ἰουδήθ offre un récit contenant les mêmes faits, mais dans un langage complètement différent. Xerxès fait la guerre aux Éthiopiens. Les Juifs en profitent pour faire défection et monter à Jérusalem. Après la victoire sur les Éthiopiens, le roi confie la guerre contre les Juifs à Holopherne, qui assiège Jérusalem. Judith, feignant d'être amoureuse de lui, lui tranche la tête durant la nuit, pendant qu'il dort, et l'empale (ἀνασκολοπίσασα) sur le rempart. Elle provoque la fuite des Perses. Or le prêtre des Juifs, Néhémie (ou Némésias) qui avait toute liberté de parole avec lui (Xerxès), le persuada de conclure la paix avec eux et de leur permettre de rebâtir Jérusalem, sous la conduite d'Esdras.

Suidas, ou peut-être déjà l'intermédiaire qu'il a copié, a télescopé en un seul Xerxès les deux rois Darius et Artaxerxès, distingués par Jean Malalas. Mais il n'y a guère de doute que celui-ci, ou peut-être la source à laquelle il puisait ses données, ait été utilisé par Suidas. La suite des événements est très semblable dans les deux textes; mais il n'y a de rencontres notables d'expressions que dans les quelques lignes consacrées à Néhémie (3).

(1) TH A porte toujours Joachim, comme TG; TH B porte toujours Éliachim.

(2) M^{me} A. Adler, art. *Suidas*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie*, t. IV, A 1, col. 704.

(3) Pour ne pas risquer de rien omettre, il faut signaler un récit énigmatique dans la *Chronique* de Georges le Moine (milieu du IX^{e} siècle). Celui-ci, après avoir placé sous Cambyse-Nabuchodonosor II un récit résumant très fidèlement le TG (PG 110, 328-329; éd. de Boor, Teubner, 1904, p. 274-276; voir plus bas, p. 546 n. 2), raconte la reconstruction du temple par Zorobabel sous Darius, fils d'Hystaspe. Il poursuit : « Après cela le roi Darius, ayant fait la guerre avec différents peuples, pilla la Syrie, la Phénicie et toute la côte de la

Par ailleurs, Suidas compile sans critique ni effort de synthèse. C'est ce qui fait souvent pour nous le prix de son œuvre. Aussitôt après son emprunt (indirect, probablement) à Jean Malalas, il ajoute : « Et Jules Africain dit que Nabuchodonosor, appelé aussi Cambyse, a été tué par elle » (1). On remarque ici que la victime est non pas un général du roi, mais le roi lui-même, comme dans les midrashs et le texte de Tertullien (31°). Ensuite, Suidas donne sans références la fin d'un récit, emprunté à Georges le Moine, dont il a résumé le début dans l'article sur Holopherne (2). Ici tout est conforme aux textes longs.

A la fin de cette revue des anciens écrivains chrétiens, tout en rappelant l'incertitude, notée dès le début, de quelques rapprochements, on peut conclure cependant qu'il y a trop de ressemblances sur divers points entre la forme midrashique du récit et quelques témoins de la forme longue pour qu'on puisse invoquer le hasard. On peut difficilement penser à un emprunt des midrashs à un passage des écrits patristiques, souvent peu significatif par lui-même. A l'inverse, à part les cas d'Éphrem (33°) et de Jean Malalas (36°), on ne peut guère

mer. Puis, venant à Jérusalem, il fut renversé et complètement perdu, Dieu l'ayant frappé lui et les myriades qui l'accompagnaient de coups divins et de fléaux imprévus. Et par là Dieu donna une victoire extraordinaire aux habitants de Jérusalem sans armes ni combat. Et il les combla de richesses et de butin innombrables, sous le gouvernement de Zorobabel » (PG 110, 333). La ressemblance de cette notice avec le récit bien plus circonstancié de Jean Malalas, l'attribution concordante au règne de Darius, ne sont peut-être pas un hasard. Un tel doublet chez Georges le Moine n'a rien d'invraisemblable. Il y en a bien d'autres exemples dans les chroniques byzantines, compilées sans critique. Le premier récit de Georges le M., bien que fidèle au TG, comporte un détail qui ne s'y trouve pas, celui de la tête fichée au bout d'une pique : ce doit être une réminiscence du texte de Jean Malalas.

(1) On retrouve une identification de Nabuchodonosor II avec celui que les Grecs appellent Cambyse dans Jean d'Antioche (première moitié du VII^e siècle). Mais Holopherne est donné comme le général du roi : cf. C. Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, t. IV, 1868, p. 540 *a*; frag. 1, 28.

(2) Cet article sur Holopherne nous montre une déformation accidentelle d'un texte, par omission de copiste ou incompréhension de compilateur, aboutissant à un détail totalement aberrant par rapport à tous les autres récits. D'après Suidas, Cambyse, fils de Cyrus, dans sa guerre contre Arphaxad réclame de tous les peuples un concours qui lui est refusé. Il envoie contre eux son généralissime, Holopherne, qui les soumet. Lors du siège de Béthulie, Achior apparaît non comme le conseiller importun, mais comme un général subalterne, chargé, avec menace de mort en cas d'insuccès, de réduire la ville. Il est sur le point de réussir, en occupant les points d'eau, quand Judith tue Holopherne. Cette notice est un emprunt souvent mot à mot fait au *Chronicon* de Georges le Moine (PG 110, 328-329). Des phrases sont omises, en particulier celle où Achior donne des conseils mal reçus. Par suite, une ambiguïté s'établit dans la phrase suivante : « Holopherne envoya Achior (à Béthulie), le menaçant de le tuer s'il prenait la ville. » L'abréviateur ou un copiste ultérieur, ne comprenant plus que la proposition conditionnelle avait Holopherne pour sujet sous-entendu, l'a mise au compte d'Achior et a introduit la négation pour donner un sens. Il a de même attribué à Achior l'occupation des points d'eau. La méprise aboutit à une présentation divergeant de toutes les autres connues (voir un fait analogue dans le midrash 9°). C'est une contre-épreuve, qui montre qu'on ne peut invoquer le hasard pour expliquer les rencontres entre les midrashs juifs et les récits chrétiens s'écartant des textes longs.

penser à la connaissance de la tradition midrashique pour expliquer les ressemblances qui viennent d'être notées. Un écrivain chrétien, qui suivait fidèlement le texte en usage dans les églises, aurait-il modifié son modèle par un détail tiré d'un récit juif? Le plus vraisemblable est que les Pères ont lu parfois des textes longs comportant des variantes qui ne sont plus attestées dans les manuscrits dont nous disposons et qui se rapprochaient des midrashs sur quelques points.

***

Perspectives finales

A l'issue de cet inventaire du matériel littéraire quelques perspectives se dégagent, qui ne sont pas à proprement parler des conclusions rigoureuses. Mais il n'est pas inutile de formuler ne serait-ce que des hypothèses de travail dans la question encore obscure des origines du livre de *Judith*.

Des liens sont apparus entre la rédaction des textes longs et celle des midrashs. Le midrash 5° est rédigé par combinaison d'un canevas commun et d'éléments empruntés au TH E. L'hymne 11° s'inspire de TH C et le récit 9° utilise un verset de TH B. Ce n'est qu'une contamination après coup de deux formes déjà nettement différenciées. Mais il y a aussi quelques bouts de phrase qui se retrouvent identiques dans les deux grandes branches de la tradition littéraire. Vg. VI, 9 et 3°, 4° (8° en partie) : « ils lièrent (Achior) par les mains et les pieds à un arbre ». Quelques témoins de TG et L (cf. 35°) et 7° *b* : « intelligente, sage et belle ». Vg. X, 11, TG X, 12 et 2° *a b*, 9° : « D'où viens-tu et où vas-tu? » TG XV, 2 et 3°, 4°, 7° *a* : « la terreur et l'épouvante tombèrent sur eux » (cf. *Ex.*, XV, 16). Enfin les écrits des Pères de l'Église comportent à propos de Judith des détails qui ne sont plus attestés dans les textes longs actuellement possédés et qui se rapprochent de la tradition midrashique. Il est donc assez plausible de penser que des remaniements successifs ont abouti à différencier de plus en plus les deux grandes formes du récit, qui pouvaient provenir d'une même source première.

D'où venait ce premier noyau narratif? La difficulté de rattacher le récit des textes longs à ce que nous savons de la grande histoire babylonienne ou perse, le lien des midrashs avec l'époque hasmonéenne et la fête de Hanoukah inclinent bon nombre d'auteurs modernes à penser qu'un épisode des guerres contre Antiochus Épiphane a été plus ou moins amplifié et déformé suivant les cas. Cependant le lien

avec Hanoukah, qui peut (je ne dis pas : qui doit certainement) avoir provoqué la coloration hasmonéenne des midrashs, apparaît comme tardivement attesté. Des érudits juifs comme Azariah de Rossi et Gédaliah ben Iehaï (23° et 24°) ont suggéré qu'il y avait eu un remaniement du calendrier et qu'ultérieurement on avait confondu les faits rapprochés par la liturgie. Peut-être y a-t-il là une hypothèse que renforcerait un détail du texte. D'après TG et L (sauf deux témoins *Corb.* et *Spec.*), Judith, quand elle entre en scène au jour même où elle va se rendre au camp d'Holopherne, et donc quatre jours avant son exploit, est veuve depuis trois ans et *quatre* mois. D'après L (*Corb.* et *Spec.*), Vg., TH A, B, C, elle est veuve depuis trois ans et *six* mois. Le point de départ du veuvage est fixé avec assez de précision à la moisson des orges (B, E : des blés). Ce décalage de deux mois peut s'expliquer par le désir de tomber juste sur la date de la commémoraison liturgique, qui aurait été déplacée. TG et L, qui ne mentionnent pas la fête anniversaire (Vg. xvi, 31), n'avaient pas besoin de faire la correction de date. Six mois avant Hanoukah (25 kisleu, soit novembre/décembre) donnent une date très plausible (mai/juin) pour la moisson des orges sur les collines.

Naturellement la commémoraison simultanée de plusieurs épisodes se justifierait d'autant plus facilement que ces épisodes auraient tous appartenu à la période des guerres maccabéennes. Mais dans cette hypothèse on s'explique mal un détail des textes longs. Le cantique final montre les Perses et les Mèdes stupéfaits de l'exploit audacieux d'une femme (TG xvi, 10; Vg. xvi, 12). On ne comprend pas la mention de ces peuples si une convention littéraire transformait directement les Grecs en Assyriens et le roi séleucide en Nabuchodonosor. On s'explique mieux qu'une œuvre composée sous la domination achéménide ou ptoléméenne et faisant intervenir l'armée perse ait été remaniée lors de la persécution d'Antiochus Épiphane pour servir d'encouragement aux fidèles. Le roi ennemi devint le type de l'orgueil païen et reçut le nom de Nabuchodonosor (1). La transformation était analogue à celle subie par le noyau du livre de *Daniel*, destinée elle aussi à promettre aux Juifs persécutés le secours de Dieu. Le nom de Nabuchonodosor a bien des chances d'avoir pris la place de celui de Nabonide, beaucoup moins évocateur (2).

(1) Peut-être pour les Juifs du second siècle avant notre ère cette transformation produisait-elle un effet moins étrange que pour les érudits contemporains. Les rois perses sont appelés rois de Babel dans *Esd.*, v, 13 et *Neh.*, xiii, 6, et rois d'Assour dans *Esd.*, vi, 22. Lors de l'exil de Babylone les Judéens sont déportés en Perse d'après la lettre de *II Mac.*, i, 19.

(2) Voir J. T. Milik, « *Prière de Nabonide* » *et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments*

Or justement il y a un récit, celui de Jean Malalas (36°), qui ne parle ni de Nabuchodonosor, ni du roi de Jawan, mais de Darius, et qui semble indépendant aussi bien des textes longs que des midrashs, tout en présentant une notable ressemblance de détail avec le midrash 8°. La consistance de cette tradition est renforcée par sa rencontre avec une notice de Suidas et un passage quelque peu énigmatique de Georges le Moine, comme par les indices d'une origine hébraïque. Il y a donc peut-être lieu de parler d'une triple forme de l'histoire de Judith : assyrienne, perse ou grecque, selon la nationalité des envahisseurs. La première en date et celle qui expliquerait le mieux l'existence des autres serait la perse (1). On retombe ainsi par des voies totalement différentes sur la thèse de Y. M. Grintz.

Quant à préciser quel fut l'événement, peut-être assez minime, qui fut le point de départ de cette élaboration littéraire, c'est une autre question qui dépasserait les limites de cette note et pour la solution de laquelle des données nouvelles seraient sans doute nécessaires (2).

Le Saulchoir. A. M. Dubarle, O. P.

P.-S. — Le texte 5° est également contenu dans un manuscrit de la *Bayerische Staatsbibliothek* de Munich (ms. 117, f° 214*v*, 214 bis *r*v, 215*r*v). Cette copie (ici = 5°e) se rapproche davantage dans l'ensemble de 5°ab que de 5°c, bien qu'elle contienne certaines des additions de 5°c. Elle n'est indiquée par aucune étude moderne connue de moi. Mais le catalogue de M. Steinschneider, *Die hebräische Handschriften... in München*[2], 1895, après avoir donné le début et la fin de la *Geschichte Judith* (ms. 117, 5), ajoute : Cf. Serapeum, 1864, s. 97. Je n'ai pu me reporter à cette référence.

Je répare un oubli : voici la correspondance entre la classification des midrashs donnée par Grintz, (p. 198) et la mienne : [1]א = 2°; [2]א = 3°; [3]א = 4°; [4]א = 7°; [5]א = 10°; [6]א = 1°.

araméens de Qumrân 4, dans *RB.*, LXIII, 1956, pp. 407-415. Le roi d'Assour et de Babel, *Nbny*, est guéri, grâce à un devin juif, d'une maladie qui l'avait fait reléguer sept ans à Teima. Dans un autre ouvrage, Daniel développe à l'avance le destin des empires.

(1) Dans le fascicule séparé de la Bible de Jérusalem consacré à *Judith* (2e éd., 1959, p. 15) m'est attribuée l'opinion que l'origine du livre à partir d'un événement de l'époque maccabéenne, conformément à la tradition juive, est plus vraisemblable. En réponse à une question du traducteur-annotateur, A. Barucq, je lui avais indiqué mes positions d'alors. Depuis j'ai décelé et rapproché divers indices qui me font considérer avec plus de faveur l'hypothèse d'une origine à l'époque perse.

(2) J'accepterai avec reconnaissance tout renseignement sur les textes relatifs à Judith. Même une donnée apparemment insignifiante peut ouvrir une piste féconde.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE ET DE TOPOGRAPHIE PALESTINIENNES

L'étude des textes de Murabba'ât et de Qumrân, en particulier du catalogue de trésors gravé sur les rouleaux de cuivre (3Q**15**), m'a obligé parfois à m'occuper de questions qui, tout en m'aidant à comprendre mieux les textes, ne pouvaient guère être traitées en détail dans les volumes de l'editio princeps : *Discoveries in the Judaean Desert*, II et III; pour le rouleau de cuivre, voir le numéro précédent de la *RB*. Je publie ici les résultats de ces enquêtes périphériques, en les groupant malgré leur caractère hétérogène.

I. — L'ostracon de l'Ophel et la topographie de Jérusalem

Trouvé en 1924 lors de fouilles de J. G. Duncan, cet ostracon a été l'objet de plusieurs études, résumées ensuite par Diringer et Moscati (1). J'ai eu l'occasion d'examiner l'original au Palestine Archaeological Museum et je l'ai fait photographier aux rayons infrarouges, photos PAM 41.396 et 41.398; voir pl. XIII.

Comme on peut le voir dans les résumés cités, plusieurs éléments de ma lecture, surtout les noms propres, rejoignent les déchiffrements déjà proposés. La partie neuve est le dégagement net de deux toponymes et l'essai de leur identification, surtout de la « Vallée des Mains », עמק ידת. Mes prédécesseurs ont curieusement hésité sur la lettre *daleth*, qui est pourtant certaine trois, sinon quatre, fois (2). Voici la transcription :

חזקיהו בן קראה . בשד שׂרקם	יהו[...]
אחיהו בן השרק בעמק ידת .	[...]ם
צפ[נ]יהו בן קרי . בעמק ידת .	[...]
	( ) 4-7
הודיהו ה[...]	

(1) D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Firenze, 1934, pp. 74-79; S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica, 1935-1950*, Roma, 1951, pp. 44-46.

(2) Notons pourtant que G. L. Harding n'a pas hésité à mettre le *daleth* dans son tableau d'écriture paléo-hébraïque : *Lachish (Tell ed Duweir). The Lachish Letters*, Londres, 1938.

Ll. 1-3. Noter les points qui séparent les mots, trois fois sur quatre attachés aux dernières lettres des mots.

L. 1. On n'aperçoit aucune trace d'encre avant le *ḥeth*, donc Ḥizqiya(h)u et non Yeḥizqiya(h)u.

Ll. 1-2. La présence de יהו à la fin de la l. 1 et la trace d'une lettre à la fin de la deuxième font supposer que les noms de cet ostracon, qui devait être beaucoup plus grand, étaient disposés sur deux colonnes.

Ll. 4-7 ont-elles été effacées dans l'antiquité, par le scribe de la liste, ou bien lors des fouilles, au lavage des tessons?

L. 8. Des traces incertaines d'encre devant Hodaya(h)u pouvaient appartenir à בן. Après le dernier *hé* traces probables du *samekh*; lire [הסכ]פר « le scribe »?

Le premier toponyme de cet ostracon, שד שרקם l. 1, n'est pas de lecture certaine; ses trois dernières lettres sont presque entièrement effacées. La lecture se recommande pourtant par les traces qui subsistent et par l'identité frappante du second élément du nom de lieu avec le patronyme à la l. 2. Ce dernier, השרק, désigne le métier bien connu dans les écrits juifs postérieurs : *śoreq* ou *śaroq* « cardeur » de la laine ou du lin; cet artisan se sert du *maśreq* en fer, « carde, peigne à carder » (1).

Le premier élément de notre toponyme, שד « champ » (2), ne permet pas de le rapprocher du biblique שורק (נחל), *Jud.*, XVI, 4 (cf. *Onomasticon*, p. 160, 2) (3). Le seul parallèle valable est le שדה כובם « Champ du Foulon », *II Reg.*, XVIII, 17; *Is.*, VII, 3 et XXXVI, 2, ce qui nous mène au sud-est de Jérusalem près de 'En Rogel, le moderne Bîr Ayyûb dans le Wady en-Nâr. L'industrie de la laine et du lin se centrait donc en dehors du rempart de la Ville, non loin de la Porte Sterquiline, au confluent de la Géhenne et du Tyropéon avec le Cédron, dans le Champ du Foulon et le Champ des Cardeurs. Dans ce quartier industriel on trouvera plus tard les tisserands (*bŠabbat*, 15*a*) comme, à l'époque de l'ostracon, se trouvaient peut-être les potiers (*Jer.*, XVIII, 2 s.). A l'époque romaine, les produits de l'industrie de la laine se vendaient au *šûq šella-ṣammarin*, peu au nord dans la Ville Neuve; *'Erubin*, X, 8; *BJ.*, V § 331.

Le second toponyme de l'ostracon, עמק ידת ll. 2 et 3, est de lecture tout à fait certaine. Mot à mot, « Vallée des Mains », le nom doit se référer à des stèles du genre יד אבשלום situées dans la Vallée Royale,

(1) Ben Iehuda, *Thesaurus totius hebraicitatis*, VIII, pp. 4208 et 4227 s.; VI, p. 3139; S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, I, pp. 136 et 532, notes 97 s., 140 et 541, note 148; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, V, pp. 13 s. et 27 s.

(2) La graphie est sans *hé*, car les deux mots forment une unité d'accent *(sandhi)* : *šědèśorĕqîm*. La même orthographe se retrouve en phénicien; Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven, 1936, pp. 149 s. v. (transcription : σαδε).

(3) Ni non plus du šrq des ostraca de Samarie; cf. B. Maisler, JPOS., XIV, 1934 pp. 96-100.

עמק המלך de *II Sam.*, XVIII, 18; cf. *AJ.*, VII § 243. La Vallée Royale se trouvait au sud-ouest de Jérusalem, dans la moderne Baqâ'ah; voir mon article dans le numéro précédent de la *RB.*, commentaire topographique nos 58 et 63.

En réalité, l'attestation du toponyme עמק יתת n'est pas isolée. On le retrouve à l'époque romaine sous la forme araméenne בקעת ידין retraduite fautivement en l'hébreu בקעת יְדִים. Le passage de *bGiṭṭin*, 57, où l'on mentionne cette vallée, mérite d'être cité :

תניא רבי אליעזר הגדול אומר : שני נחלים יש בבקעת ידים אחד מושך אילך ואחד מושך אילך ושיערו חכמים שני חלקים מים ואחד דם. במתניתא תנא שבע שנים בצרו אומות העולם את כרמיהן מדמן של ישראל בלא זבל (col. *b*) אמר רבי חויא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה סח לי זקן אחד מאנשי ירושלם בבקעה זו הרג נבוזראדן רב טבחים מאתים ואחת עשרה רבוא וביורושלם הרג תשעים וארבע רבוא על אבן אחת עד שהלך דבין וגגע בדמיו של זכריה (1).

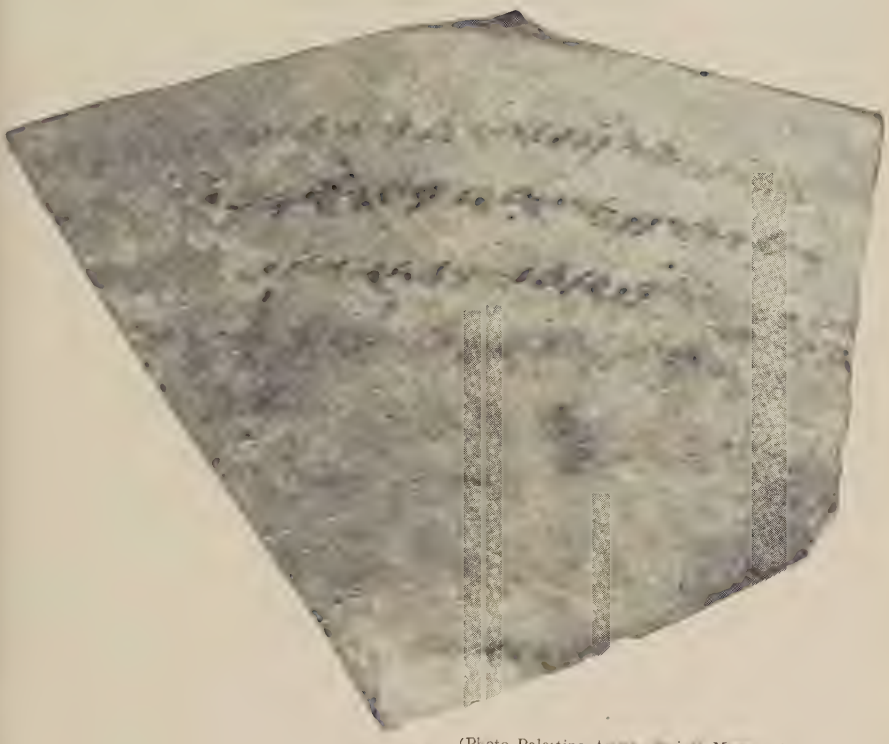
Ce récit est précédé d'autres qui se réfèrent à la prise de Bettir, soit en *Giṭṭin*, 57*a*, soit dans les passages parallèles du Talmud Hiérosolymitain, *Ta'anit*, IV, 68*d*, 69*a* et *b*. Celui qui précède immédiatement l'histoire de la Vallée des Mains parle des victimes de Bettir dont le sang forme un fleuve qui roule les pierres sur 40 milles et se déverse dans la Mer Méditerranée : עד שהלך דמן ונפל לים הגדול.

Vu ce contexte, les savants cherchaient la בקעת ידים près de Bettir ou ailleurs, mais toujours dans le cadre de la Seconde Révolte (2). A. Büchler a démontré pourtant qu'il ne peut s'agir que de la Première Guerre Juive et de la prise de Jérusalem par Titus, qui apparaît déguisé en Nabuzaradan (3). De même que Büchler a vu dans les récits sur les massacres des prêtres l'écho de la prise du Temple (*l. c.*, pp. 167 s.), nous voyons dans les massacres de la Vallée des Mains

(1) Éd. L. Goldschmidt, V, pp. 551 s. Dans la suite du récit on parle du sang de Zacharie en ébullition, des menaces et des massacres de Nabuzaradan, qui finalement devient le גר צדק. La menace est formulée comme suit : מסריקנא לבשרייכו במסרקי דפרזלא. « Je peignerai vos corps avec des cardes de fer. » Il y a peut-être un jeu de mots avec le toponyme שרקם (שד) discuté plus haut; de même la mention des vignes rappellerait la vallée voisine בקעת בית כרמא. Ce genre d'allusions « étymologiques » est fréquent dans les écrits talmudiques et dans le folklore en général. Notons encore que le sang de Zacharie mélangé du sang des victimes du siège coule vers le Cédron, par le Tyropéon évidemment. Ceci rappelle un passage de S. Jérôme : *Simpliciores fratres inter ruinas templi et altaris, sive in portarum exitibus, quae Siloam ducunt, rubra saxa monstrantes, Zachariae sanguine putant esse polluta;* sur *Mat.*, IV, 24 : *PL.*, XXVI, 180.

(2) A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 106; Sh. Yeivin, *Milḥemet Bar Kokheba*, Jérusalem, 1952, pp. 171-173 et 237 note 65.

(3) The *Jewish Quarterly Review*, XVI, 1904, pp. 167 s., 168, note 1, 204 s. et note 3.



(Photo Palestine Archaeological Museum.)

Jérusalem — Ostracon de l'Ophel.

l'écho des premières attaques du siège et de la prise du troisième et du deuxième murs, opérations qui furent lancées sur les côtés ouest et nord de Jérusalem (1). Un indice important pour la localisation de la בקעת ידין est la mention de deux fleuves qui font couler le sang dans des directions opposées. C'est une allusion claire à la ligne de partage des eaux qui passe au nord et à l'ouest de la Jérusalem ancienne. Du côté occidental, les wadys comme Beit Ḥaninâ et surtout es-Sikké forment le torrent important du Wady eṣ-Ṣarâr, tandis que les vallons du versant est confluent au Wady en-Nâr. Le premier torrent passe près de Bettir, d'où l'association dans le texte des massacres à Bettir et à Jérusalem.

Concluons. A la période monarchique le nom עבק המלך désignait la plaine au sud-ouest de Jérusalem s'étendant vers Bet ha-Kerem (Ramat Raḥel d'aujourd'hui) et Bethléem, tandis que la עבק ידת était la partie nord et est de la même plaine, entre Wady Sikké et Wady Rabâbé. A l'époque romaine on les nommait en araméen בקעת בית כרמא (1Q *Genesis Apocryphon*, XXII, 13-14) et בקעת ידין. La dernière était en grande partie une nécropole, soit du temps de la Monarchie (2), soit à l'époque gréco-romaine (3).

L'écriture de l'ostracon est presque identique à celle des ostraca de Lachish, sauf le tracé plus cursif de quelques lettres, qui s'explique par les modes de la capitale en avance sur les habitudes des scribes de campagne; cf. *DJD.*, II, pp. 93-95 et fig. 25. L'épigraphe de l'Ophel date donc probablement des dernières années de Jérusalem, peut-être même du siège de la Ville en 587 av. J.-C. La liste pourrait contenir les noms de sentinelles placées du côté ouest du rempart, puisque l'armée babylonienne s'approchait par l'ouest, de Lachish et d'Azeqah. Mais ce n'est qu'une simple hypothèse, qui dépasse les maigres données de l'ostracon.

II. — Torrent des Acacias, *Joël*, IV, 18.

La prospérité de l'ère eschatologique constitue un thème favori des écrits prophétiques de l'Ancien Testament. Malgré des exagérations inévitables, les hagiographes respectent en général les possibilités hydrographiques du Pays.

(1) *BJ.*, V, §§ 98-135, 261-302, 466-490; voir Abel, *Histoire de la Palestine*, II, pp. 21-28.
(2) Sur les tombeaux du Fer II trouvés à la naissance du Wady Rabâbé, voir R. Amiran, *Judah and Jerusalem*. The Twelfth Archaeological Convention, Jérusalem, 1957, pp. 65-72.
(3) A l'époque gréco-romaine p. ex., les tombeaux de Jean Hyrcan, de la famille d'Hérode, de la famille sacerdotale de Yešeb'ab; voir encore mon article dans le fasc. précédent de la *RB.*, commentaire nos 58-60.

Le Torrent qui sort de sous le seuil du Temple, lit-on en *Ez.*, XLVII, 1-12, devient un fleuve infranchissable qui change le désert en jardin luxuriant; il assainit la Mer Morte et remplit l'Arabah : « Depuis 'En Gaddi jusqu'à 'En 'Eglaim des filets seront tendus » (1). *Zach.*, XIV, 8 est plus sobre : « En ce jour-là, des eaux vives sortiront de Jérusalem, moitié vers la mer orientale, moitié vers la mer occidentale; été comme hiver, elles resteront (vives). » Abstraction faite de la pérennité de ce système d'eaux merveilleux, on trouve dans ce passage une donnée réelle de la géographie palestinienne, à savoir le fait que Jérusalem est sur la ligne de partage des eaux; voir plus haut, nº I.

Si Ézéchiel tourne son attention vers le désert qui devient paradis et si Zacharie envisage la fertilité de la Palestine entière, Joël, lui (IV, 18), met en parallélisme la prospérité de la Judée et des environs immédiats de Jérusalem : « Ce jour-là ...dans tous les torrents de Juda les eaux ruisselleront. Une source jaillira de la maison de Yahvé et arrosera le ravin des Acacias (נחל השטים). » Les wadys secs de la Judée deviendront אפיקים « sources jaillissantes et formant cours d'eau », comme le seul אפק de cette région, Râs el-'Ain et Nahr el-'Auğâ (2). Le Cédron débordant remplira tous ses affluents. Il faut donc chercher le נחל השטים assez près de Jérusalem. Je crois avoir trouvé le toponyme connexe, mentionné dans le *Commemoratorium de Casis Dei* qui énumère les sanctuaires de la Terre Sainte dans leur état au début du IXe siècle.

On y lit : *In monasterio sancti Petri et sancti Pauli in Besanteo iuxta montem Oliveti monachi XXXV;* T. TOBLER, *Descriptiones Terrae Sanctae*, p. 365, l. 23. L'éditeur et d'autres après lui corrigent *B.* en *Byzantio* et considèrent le monastère de S. Pierre et S. Paul comme la continuation de la μονὴ τῶν Βυζαντίων mentionnée par Jean Moschus (3). Mais il n'est pas sûr que le monastère d'Abraam ou des Byzantins ait survécu aux invasions perse et arabes. D'autre part, l'expression *in Byzantio* serait assez inattendue pour remplacer « Byzantins ». La forme non corrigée a bien l'air d'être un toponyme local sémitique. Que ce soit un nom de lieu, on le voit par sa position

(1) Un essai récent d'identifier la source des Deux Veaux avec 'Ain Feŝḫa est peu convaincant; W. R. FARMER, *The Biblical Archaeologist*, XIX, 1956, pp. 17-22; critiqué par R. de VAUX, *RB.*, LXVI, 1959, p. 254.

(2) ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, p. 246.

(3) *Pré Spirituel*, ch. XL et XCVII; *PG.*, LXXXVII, 2892 et 2956; *PL.*, LXXIV, 138 et 168; M.-J. ROUËT DE JOURNEL (éd. Sources Chrétiennes), pp. 82 et 145. Voir encore H. VINCENT et F.-M. ABEL, *Jérusalem Nouvelle*, p. 938; S. VAILHÉ, *Revue de l'Orient Chrétien*, IV, 1899, pp. 518 s. nº 15; G. GARITTE, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, Bruxelles, 1958, pp. 137, 212, 306.

dans la phrase; comparer la notice suivante : *ad sanctum Lazarum in Bethania...* (*l. c.*, ll. 23-24); *in monasterio sanctae Mariae in Coziba...* (p. 366, 31), etc. Le mot *Besanteo*, où la désinence est latine, se retranscrit facilement en Βησαντεα, orthographe populaire de Βησανταια. On y reconnaît l'araméen *Bet Šanṭaya* « Maison des Acacias ». Le *ṭ* s'assimile à la consonne suivante comme en *Bešan* qui vient de *Bet Šan*, en Βησανδουκ de *Bet ṣadduq*, etc. Le mot fut employé dans l'araméen palestinien, juif et chrétien (1), et la forme *šanṭ* trahit une prononciation populaire, pas nécessairement influencée par l'arabe *sanṭ*.

Le hameau Bet Šanṭaia est *iuxta montem Oliveti*, probablement sur son versant est, puisque le sanctuaire suivant est S. Lazare à Béthanie. Pour la pente ouest on dirait plutôt : dans, près de Gethsémani, de la Vallée de Josaphat... Or, entre le mont des Oliviers et le village de Béthanie naît un ravin important, le Wady Qaddûm, qui par une coupure profonde (où passe la nouvelle route de Bethléem) rejoint le Cédron au-delà de Deir es-Senné. C'est donc, selon toute vraisemblance, le W. Qaddûm qui s'appelait *naḥal ha-Šiṭṭim* à l'époque biblique, *neḥel Šanṭaya* à la période byzantine; un hameau à sa naissance portait le nom de *Bet Šanṭaya*.

III. — Inscription nabatéenne de Turkmaniyé a Pétra

Le beau tombeau de Qabr et-Turkmân s'orne d'une inscription qui est la plus longue de celles trouvées dans la capitale des Nabatéens : *CIS.*, II, 350; J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, pp. 3 s. Sa lecture est très aisée, grâce à l'état de conservation parfait et à l'exécution très soignée de la gravure. Je n'ai qu'une correction à faire : à la ligne 2 on lira ועד כותא au lieu de וערכותא des éditeurs.

En étudiant le rouleau de cuivre de 3Q, je me suis intéressé au vocabulaire de cette inscription qui contient plusieurs termes qu'on interprétait de différentes façons. Par un souci de méthode, j'ai essayé d'expliquer les termes architectoniques qu'elle contient sans sortir du vocabulaire du tombeau ou de sa cour. On ne peut pas traduire par exemple גניא par « jardins » et s'en tirer avec une référence aux auteurs anciens qui parlent des jardins à Pétra et avec une mention de la végétation au fond du wady devant le tombeau. Rappelons encore que l'inscription résume un acte juridique déposé dans les archives publiques; on s'attendra donc à ce que l'énumération soit exhaustive, que les termes soient précis, définis explicitement

(1) M. Jastrow, *Dictionary of the Talmud*, p. 1560; A. S. Lewis, *A Palestinian Syriac Lectionary*, p. 65, 1 : *nḥl' dšṭym*, *Joël*, III, 18.

ou implicitement, par leur groupement. Notons enfin que pour les éléments de la cour qui est à l'extérieur, les identifications resteront hypothétiques sans un nettoyage et relevé archéologique de cette partie.

Voici la transcription et la traduction de *CIS.*, II, 350, suivies du commentaire; voir le plan, fait jadis par le P. Vincent, *Corpus*, p. 307 (fig. 1), et la photographie, p. 308 (1).

1 קברא דנה וצריחא רבא די בה וצריחא זעירא די גוא מנה די בה בתי
מקברין עבידת גוחין
2 וכרכא די קדמיהם ועד כותא ובתיא די בה וגניא וגנת סמכא ובארות מיא
וצהותא וטוריא
3 ושארית כל אצלא די באתריא אלה חרם וחרג דושרא אלה מראנא ומותבה
הרישא ואלהיא כלהם
4 בשטרי חרמין כדי בהם בפקדון דושרא ומותבה ואלהיא כלהם די כדי
בשטרי חרמיא אנו יתעבד ולא יתשנא
ולא יתפצע מן כל די בהם מנדעם ולא יתקבר בקברא דנה אנוש כלה
5 להן מן די כתיב לה תנא מקבר בשטרי חרמיא אנו עד עלם

[1] *Ce tombeau : la grande chambre qui est dedans et la petite chambre qui est derrière elle (et) dedans, qui sont lieux de sépulture pour (y) faire des loculi,* [2] *ainsi que la cour qui est devant elles; en plus, les ouvertures et les constructions qui sont dans (la cour), les banquettes et le triclinium, les puits à eau, les parois de rocher, les murs de soutènement,* [3] *et le reste de tous les éléments architectoniques qui sont en ces lieux, sont sacrés et voués à Dušarâ, dieu de notre seigneur, à son trône Ḥarišâ et à tous les dieux* [4] *dans les actes de consécration conformément à leur teneur. C'est Dušarâ, son trône et tous les dieux, qui veillent à ce qu'il soit fait selon ces actes de consécration, à ce qu'il ne soit rien changé* [5] *ni divisé (dans le tombeau) de ce qui se trouve dans les (actes); et à ce que ne soit enterré dans ce tombeau personne, sauf celui pour qui est inscrite une autorisation d'enterrer dans ces actes de consécration, à jamais.*

L. 1. Le terme צריחא désigne une chambre intérieure taillée dans le rocher. Ici, on distingue une grande et une petite, celle-ci derrière la première; גוא בן « plus à l'intérieur, derrière » et non בגוא « à l'intérieur, dedans ». Le même mot revient dans deux autres inscriptions

(1) On trouvera encore les descriptions, les plans et les photographies de Turkmaniyé dans : R. E. Brünnow et A. v. Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, I, Strassburg, 1904, pp. 155, fig. 172, 165 s., 362-366; A. B. W. Kennedy, *Petra, its History and Monuments*, Londres, 1925, pp. 49 et 76, fig. 104; G. et A. Horsfield, *QDAP.*, VII, 1938, pp. 39 s., pl. LXIX.

nabatéennes. Dans *CIS.*, II, 213 (1) on décrit la répartition des כפרא וצריחא entre les deux propriétaires. L'hypogée, qui ouvre à l'ouest, a des loculi sur ses parois est et sud. L'appartenance des derniers est décrite comme suit : ולענבו חלקה מן גוחיא מלח ימינא וגוחיא די בה l. 6. Les éditeurs corrigent le cinquième mot en ח <:> ב·ד, ce qui fait créer une paroi sud-est, non existante. En réalité, il faut lire *mi(n)-ruḥ* « du côté » et traduire la phrase entière : « et à Ġanimô sa part de loculi est du côté sud, avec les loculi qui s'y trouvent ». Pour ר(ו)ח « direction, côté » en état construit avec un terme de direction, cf. רוח הקדים en *Ez.*, XLII, 16, etc. Dans l'inscription archaïque de Bâb es-Sîq (2) צריחא désigne le triclinium taillé dans un rocher isolé, dédié à Dušarâ, dieu de Manikatô en l'an 1 de 'Obodat, vers 95 avant J.-C. (3). L'inscription répète qu'il s'agit de צריחיא וגבא : la salle dans laquelle est le texte et deux petites chambres voisines avec une citerne.

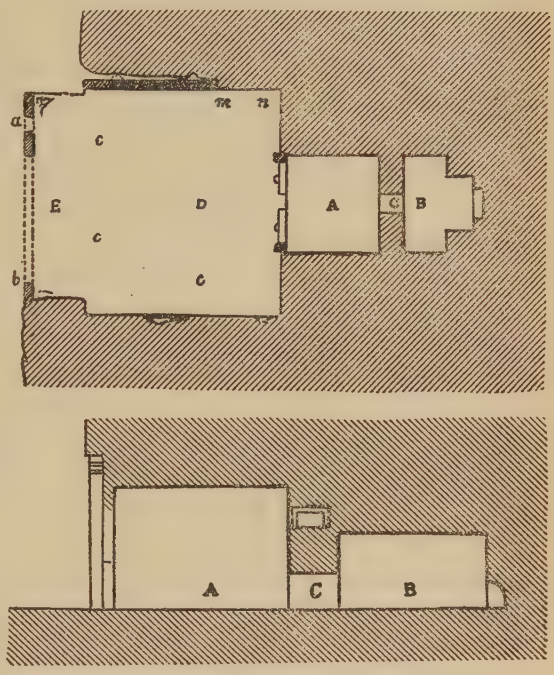


Fig. 1. — Plan et coupe du Qabr et-Turkmân à Pétra.

La phrase בתי מקברין עבידת גוחין, n'étant pas précédée du ו « et », ne continue pas l'énumération mais définit le type et la destination

(1) JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*, I, Paris, 1909, pp. 184 s. n° 24; plan : vol. II, pp. 92 s. fig. 36.

(2) G. DALMAN, *Neue Petra-Forschungen*, pp. 99 s. n° 90; SAVIGNAC, *RB.*, N.S., X, 1913, p. 441; J. CANTINEAU, *Le nabatéen*, II, p. 2.

(3) Pour Manikatô = Malikatô, voir *Studi orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*, II, p. 532, note 3. Par une curieuse coïncidence un Θεὸς Μαλειχαθου est attesté par deux inscriptions grecques du Ḥaurân : E. LITTMANN, etc., *The Princeton University Archaeological Expeditions to Syria*, III A, n° 799, pp. 432 et 406; EWING, *PEF.*, 1895, p. 136, n° 61. Mais le Malikatô nabatéen est probablement le fondateur de la dynastie, tandis que son homonyme haurânien est un particulier ou bien une tribu.

des deux *ṣerihaya* : « (qui sont) lieux de sépulture, type (de tombeau) à loculi ». Le mot מקבר est l'infinitif de קבר « enterrer »; il est au pluriel par accord avec le pluriel précédent, comme en שטרי הרמיא aux ll. 4 et 5; cf. גבורי חולים de l'hébreu biblique tardif par opposition à l'expression classique : גבורי חיל.

Les גוהין désignent n'importe quels loculi : fours, arcosolia, niches, petites chambres, mais toujours latéraux par rapport à la chambre principale. Dans le tombeau de Turkmaniyé il y a une double grande niche au-dessus du passage entre les deux chambres et un arcosolium au fond de la deuxième. Mais le texte, rédigé avant l'exécution du monument, ne vise que les lieux de sépulture futurs.

L. 2. Le mot כרכא, étymologiquement « enceinte », désigne la cour devant le tombeau, taillée en grande partie dans le rocher, avec un mur de clôture en avant. Dans une inscription de Ḥegra on distingue כפרא ובסמא וכרכא « tombeau, base et cour » (1). D'après les plans, la « base » doit être la petite esplanade, l'area obtenue en avant de la façade en évidant celle-ci du rocher : 2 m de large, 8,75 de long et 3 de haut (Savignac veut que ce soit la כרכא), tandis que l' « enceinte » est l'espace devant cette plate-forme dont la largeur est déterminée par les entailles dans la paroi de rocher; voir la photographie, *l. c.*, p. 358, fig. 172. Dans notre inscription de Pétra, c'est la גנת סמכא qui correspond à la בסמא de Ḥegra; voir plus loin. La כרכא d'une tessère de Palmyre pourrait se référer à l'enceinte d'un temple où se tenaient exceptionnellement les banquets, au lieu des réunions habituelles dans les triclinia bâtis (2).

La particule ועד, mise devant la liste des éléments architectoniques de la cour, n'est pas *ʿad* « jusque » mais plutôt *ʿod* « en plus », dans le contexte « y compris; nommément ». La même conjonction apparaît dans la grande dédicace du temple à Siʿ (*CIS.*, 163, 4; Cantineau, II, pp. 11-13), où ועד חיין בשלם est à traduire « et en plus, une vie en paix », ce qui complète le souhait de דכרן טב « bon souvenir (devant Beʿel Šemin) » au début de l'inscription.

Les כותא, pluriel emphatique de כוה, כותא, כוין sont les « ouvertures, fenêtres », peut-être les « entrées » dans la cour; voir sur le plan une entrée latérale, marquée par la lettre *a*.

Les גניא ne sont pas des « jardins » mais des « couchettes, sièges, *klinai* ». Ce sens est attesté par une tessère de Palmyre où l'on lit :

(1) Jaussen-Savignac, *Mission*, I, pp. 141 s. nº 1; vue, plan et coupes : pp. 358-61, fig. 172-74.

(2) H. Ingholt, etc., *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris, 1955, p. 2, nº 8 et p. 146.

גבי מנו « place couchée et numérotée » (1); cf. encore משכב discutée dans le fasc. précédent de la *RB.*, commentaire topographique nº 39. Ces sièges font partie de la גנת סמכא « cour à banquets » qui suit dans la description. Il faut supposer que ce triclinium *sub divo* se trouvait juste devant l'entrée du tombeau, sur une plate-forme légèrement surélevée, maintenant cachée par le déblai (2).

גנה « cour (de tombeau) », comme en 3Q15; voir le numéro précédent de la *RB.*, commentaire nº 35. סמכא « banquet », comme en syriaque et en palmyrénien; *Recueil des tessères de Palmyre*, pp. 90 s. et 146 s.

On finit l'énumération avec trois termes : ובארות בויא וצהותא וטוריא.

Le premier désigne les « citernes (souterraines) » avec des canaux d'adduction d'eau dont on aperçoit des traces dans un angle de la cour; voir le plan, sous la terre *n*.

Le mot צהותא, qui est au pluriel : *ṣehâwâta*, est identique à l'arabe *ṣahwah*, pluriel *ṣahâwât* et *ṣuhâ*, « partie supérieure d'une montagne (etc.); « partie supérieure et extérieure d'une maison » par opposition à *samk* partie supérieure et intérieure de la maison » (3). Dans l'inscription nabatéenne il s'agit de tout ce qui est au-dessus du sol, donc les parois du rocher et en particulier la façade du tombeau. Ainsi l'énumération des éléments de la cour est complète : d'abord les installations sur la surface du sol, ensuite le sous-sol (les puits), enfin les parois naturelles et les murs bâtis (טוריא; plan, *a*, *b* et *m*) qui délimitent l'aire de la cour, et se dressent au-dessus du sol.

Le terme צהוה se trouve encore dans l'inscription du sanctuaire rupestre près du sommet d'en-Nmeir; *CIS.*, II, 354; Cantineau, II, pp. 4-6. La phrase difficile de la l. 2 est à lire : אלה (4) די לות דותרא חטישו די בצהות פטמון עמהם et à traduire : « (Ceci est la statue de ʿObodat le dieu qu'ont faite les fils de Ḥunainô fils de Ḥuṭaišô fils de Peṭamon [...]), qui est (posée) à côté de Du-Tarâ le dieu de Ḥuṭaišô, lesquels se trouvent dans la chapelle de Peṭamon, leur bisaïeul ». La צהוה est la grotte cultuelle, elle-même, en tant que située sur le sommet de la montagne. Le même emploi se constate pour l'arabe *ṣahwah* : « construction (tour, etc.) au (sommet du) mont »; Lane et Freytag, *ll. cc.* La chapelle d'en-Nmeir fut aménagée par Peṭamon, bisaïeul des Benê Ḥunainô. Son fils installa dans la niche, conservée de nos jours, la statue du dieu Du-Tarâ

(1) *L. c.*, p. 30 nº 211 et pp. 143 et 146.
(2) Sur les triclinia à Pétra, lire Horsfield, *QDAP.*, VII, 1938, pp. 30-42.
(3) Freytag, II, p. 520; Lane, I, p. 1739.
(4) D'après l'examen des photographies prises pendant notre séjour à Pétra, de l'abbé Starcky et de moi (*RB.*, LXIV, 1957, pp. 223-225; *Syria*, XXXV, 1958, pp. 227-251), toutes les lettres abîmées dans les trois premiers mots sont de lecture certaine.

(ou Tadâ), qui semble inconnu par ailleurs (1). A côté de l'idole, ses petit-fils ont mis la statue du roi ʿObodat divinisé.

Il serait tentant de lire le même mot צהואת, et non צהיאת « terrain sec », dans 3Q**15**, IX, 15. Il s'agirait de la partie supérieure d'un tumulus, ou plus exactement d'une cachette dans un trou, dans une niche; on aurait là un tombeau ressemblant aux cairns safaïtiques (2).

L. 3. אצלא « côté », probablement « élément architectonique » en général, d'après le biblique אציל « joint ».

מותבה חרישא : « son (c'est-à-dire de Dušarâ) trône (qui s'appelle) Ḥarišâ ». Le trône de Dušarâ porte un nom propre comme ses bétyles à el-Gaiâ et à Bosra; voir *Syria*, XXXV, 1958, p. 235. Il est représenté en relief dans une niche au pied de la montagne Ḥubṯa (3).

L. 4. Le פקדון n'est pas « ordre » mais « dépôt, garde, charge, responsabilité », comme le judéo-araméen *puqdana* et *piqdona*. De même que Dušarâ, Yahvé est aussi בעל פקדונות, *Pesiqta Rabba*, 43; Jastrow, p. 1206.

L. 5. La phrase לא יתפצץ, racine *pṣṣ* « briser, diviser », interdit la division du tombeau entre les différentes branches de la famille et surtout les concessions aux étrangers. La forme courte du même verbe se rencontre dans l'inscription *CIS.*, II, 215 (4) : יתפץ <לשבי פלגא ולנבוקת פלגא אחרנא « et (à) Šabbaï appartiendra une moitié et à Nubaïqat l'autre moitié ».

IV. — Le sanctuaire de Baʿal Berit a Sichem

On a vu dans le numéro précédent que le צריחא nabatéen désigne toujours une chambre taillée dans le rocher, pour un usage soit funéraire,

(1) A cause de דו « celui de, dieu (d'une région, d'un point géographique, d'une ville) », je ne crois pas qu'on puisse identifier notre דו תרא avec une déesse de Teima תלה (*CIS.*, II, 336, 3), peut-être la même que תלהי (Jaussen-Savignac, I, pp. 162-164, nº 12, 9). A moins qu'on ne veuille y voir le mot אתר « lieu », syncopé comme en תרעתה « Atargatis »; voir M. Lidzbarski, *Ephemeris*, III, p. 269. Sans exclure un rapport avec les vieilles divinités cananéennes אשר et אשרה (en araméen : אתר et אתרה), on songera au mot « lieu » dans le sens « dieu, génie, du lieu »; cf. chez les Juifs le même mot מקום comme substitut du nom divin. Dans cette hypothèse, le nom de la déesse de Teima serait à comprendre « Son (f.) Lieu » (noter deux formes différentes du suffixe); דאת אל אתר d'une inscription du Ḥaurân (*Syria*, *l. c.*, pp. 229 s.) « Celle du Lieu »; דו תרא d'en-Nmeir « Celui du Lieu ».

(2) Cf. *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, II, 1953, pp. 8-61; plans : p. 10, pl. I-II.

(3) G. Dalman, *Petra und seine Felsheiligtümer*, p. 318, fig. 281 (pour lui c'est un *über einem altarähnlichen Stein... ausladender Pfeiler*); Horsfield, *QDAP.*, VII, p. 33 (Dushara's throne) et pl. LX, 1.

(4) Jaussen-Savignac, I, pp. 194-196, nº 33; Cantineau, II, p. 137.

soit cultuel. Les mêmes sens : « hypogée » et, moins assuré, « souterrain à l'usage cultuel » se trouvent attestés par l'hébreu mishnique du rouleau de cuivre; *RB.* de cette année, p. 350, note 1. L'arabe *ḍarîḥ* et le safaïtique *ḍrḥ* (1) désignent une tombe, une fosse creusée dans le sol et éventuellement recouverte d'un monceau de pierres. Il s'agit donc toujours d'une excavation, latérale ou verticale, dans le rocher ou dans le sol, et jamais d'une construction ou d'une partie de bâtiment. Il faudra retenir ce sens de base dans un des deux exemples bibliques de צריח, à savoir dans l'histoire d'Abimélek, *Juges*, IX (2). Les צרחים de *I Sam.*, XIII, 6 désignent des « tombeaux, grottes » en général.

Après le massacre des habitants de Sichem et la destruction de la ville (v. 45), les notables de Migdal Šekem, probablement l'acropole de la ville (Bet Millo des vv. 6 et 20), se réfugient au צריח בית אל בריח. Le *ṣeriaḥ* constitue donc une partie importante du temple du Dieu de l'Alliance (בית בעל בריח du v. 4). Abimélek avec sa troupe gravit les pentes du mont Ṣalmon et ils ramassent des broussailles; puis, « ils amoncelèrent les fagots au-dessus de הצריח et mirent le feu au-dessus d'eux, (brûlant) את הצריח » (v. 49).

A mon avis, on ne peut interpréter ce passage que d'une seule façon. Le *ṣeriaḥ* du temple de Baʿal Berit est une grotte aménagée dans la pente du mont Ébal. Cette partie précise de la montagne portait un nom propre, Ṣalmon. Il est courant dans la toponymie populaire qu'une unité géographique, en plus d'une dénomination générique, possède des noms propres pour ses différentes parties. Puisque c'était une grotte, il était facile d'amonceler des broussailles, par-dessus et d'en haut, à l'entrée de la caverne. La pointe de ce récit populaire concerne le droit d'asile d'un sanctuaire. La garnison de la citadelle, désespérant de la défense, quitte l'acropole et prend son refuge dans la cella du sanctuaire principal des environs. Abimélek, sans entrer dans l'enceinte sacrée et sans verser de sang, arrive à ses fins par le supplice de la fumée.

Il est d'ailleurs naturel que le sanctuaire de Sichem, consacré au Dieu, Seigneur, de l'Alliance, se situe au mont Ébal. Dans les récits bibliques l'alliance de Sichem a été mise en rapport avec les deux montagnes voisines. Mais c'est sur celle du nord qu'on a placé l'autel,

(1) *CIS.*, V, 1989, 3745, 5441; LITTMANN, *Safaitic Inscriptions*, nº 201, cette dernière stèle trouvée au milieu d'un monceau de pierres. Fouille d'un cairn safaïtique : HARDING, *ADAJ.*, II, 1953, pp. 8-61, plans : p. 10, pl. I-IV.

(2) Cf. l'étude de J. SIMONS, *Topographical and Archaeological Elements in the Story of Abimelech*, dans *Oudtestamentische Studien*, II, 1943, pp. 35-79; ses conclusions sont difficiles à admettre.

un exemplaire de la Torah et la récitation des malédictions; *Deut.*, XI, 29; XXVII, 4-26; *Jos.*, VIII, 30-35. Or, les malédictions, ou plus exactement les clauses contre la violation du pacte, sont une partie plus importante de l'alliance que les bénédictions. L'Ébal était donc plus nettement la montagne de l'Alliance que le Garizim de la tradition postérieure.

Sans trop y insister, on remarquera qu'un sanctuaire musulman semble continuer la tradition et la localisation bibliques en question. Il s'agit du wély de 'Imâd ed-Dîn que le P. Jaussen décrit comme suit: « Le sanctuaire n'est pas situé tout à fait au sommet de l'Ébal, mais à deux ou trois cents mètres en dessous, à l'extrémité de l'espèce de calotte de roche qui semble, de la vallée, couronner la hauteur. L'édifice est en quelque sorte plaqué sur la paroi du rocher, percé de grottes nombreuses en cet endroit. Deux ou trois de ces grottes sont englobées dans l'enceinte de la construction; d'autres plus ou moins défoncées découvrent leur ouverture béante à l'extérieur, surtout au nord du sanctuaire. » A l'intérieur du wély une chambre est taillée dans le rocher. Au fond de la grotte, 'Imâd ed-Dîn est censé veiller sur le manuscrit de la Torah. Les musulmans croient à la continuité de la tradition juive-chrétienne-musulmane de ce lieu où se déroula la scène de *Deut.*, XXVII, 12 ss. (1).

V. — La fontaine de Saint-Jean a Scythopolis

A propos de la visite de saint Sabas à Scythopolis en 518, Cyrille, originaire de cette ville, mentionne un lieu appelé Ενθεμανη (var. Ενθεμανειθ), *'En Temané* « Source des Huit ». Elle semble se trouver au débouché d'une rue importante de la ville, dans une place flanquée de portiques, et s'orner d'une abside, sans doute fontaine, de Saint-Jean: διὰ μέσης τῆς πόλεως γένομενος κατὰ τὴν λεγομένην ἀψῖδα τοῦ ἁγίου Ἰωάννου γυνή τις αἱμορροοῦσα... ἔκειτο ἐν τῷ δυτικῷ ἐμβόλῳ τῆς αὐτῆς πλατεῖας. Un monastère, portant le nom de la source, se trouve dans les parages : ἐν τοῖς περὶ τὸν ἅγιον Ἰωάννην τόποις (2). Une rue à colonnade se voit encore aujourd'hui dans les ruines de Beisân. Elle longe du nord-ouest au sud-est le Nahr el-Maliḥa entre 'Ein el-Maliḥa et Ǧisr el-Maqtû'a (3). On peut encore songer à la rue qui longeait le fleuve Ǧalûd traversant la ville de l'ouest à l'est. Des installations balnéaires

(1) J.-A. Jaussen, *Naplouse et son district*, pp. 165 s. et pl. VI, 2; Abel, *Géographie*, I, pp. 369 s.

(2) E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939, pp. 163 s.

(3) *The Survey of Western Palestine*, II, p. 102; I. Ben-Dor, *Guide to Beisan*, Jérusalem, 1943, p. 17.

importantes ont été trouvées récemment par les Israéliens à l'entrée occidentale de la ville.

L'importance de l'église et du monastère de Saint-Jean (Baptiste) ressort encore du fait qu'un de ses diacres et moine signe les actes du Concile de Constantinople en 536 au nom de tous les moines de la région de Scythopolis : Στρατήγιος διάκονος καὶ μόναχος μονῆς τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ὑπὲρ πάντων τῶν ὑπὸ Σκυθόπολιν μοναχῶν (1).

Un contemporain de Cyrille, Antonin de Plaisance, rappelle brièvement la croyance en une fontaine miraculeuse, consacrée à saint Jean-Baptiste : *Scitopolis in monte* (allusion à Tell el-Ḥoṣn) *posita ubi sanctus Johannes multas virtutes operatur* (2).

Encore au début du XII^e^ siècle elle sera visitée par l'higoumène russe Daniel : « une remarquable caverne... une source en découle qui se répand dans un réservoir miraculeux » (3).

Avec ces données sûres sur l'existence d'une source de Saint-Jean à Scythopolis, relisons maintenant la description du village mystérieux *Sedima* chez la pèlerine Égérie, fin du IV^e^ siècle (4). La ressemblance des détails de cette description avec l'image de la Scythopolis byzantine, telle que la font entrevoir les témoignages littéraires, les fouilles et l'état actuel des ruines, est frappante.

Partie de Jérusalem pour Carnéas dans la Damascène (plutôt par la route plus commode de Naplouse que par celle qui longe la vallée du Jourdain), Égérie aperçoit soudain *super ripam fluminis Iordanis vallem pulchram satis et amenam, habundantem vineis et arboribus, quoniam aquae multe ibi erant et optimae satis*, XIII, 2; au milieu de la plaine se dresse une ville, XIII, 3. C'est bien l'image de la plaine fertile de Beisân qui s'offre au voyageur arrivant par la route de la crête. Sur les cultures fruitières et les vignobles de Scythopolis dans l'antiquité, voir A. Rowe, *The Topography and History of Beth-Shan*, Philadelphia, 1930, pp. 4 s. Comme cela lui arrive parfois, la pieuse pèlerine oublie le nom propre de la localité et ne retient que *Sedima*, qui, d'après ses guides, dériverait *corrupto sermone* de *Salim*, ville de Melchisédech et lieu où baptisait saint Jean. En réalité, le toponyme *Sedima* désignait un point quelconque de la région et sa vague asso-

(1) Abel, *RB.*, N. S. IX, 1912, p. 420, note 5.
(2) P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII* (*CSEL.*, XXXIX), Vienne, 1898, p. 164, 8 s.
(3) B. de Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient*, Genève, 1889, p. 59.
(4) A. Franceschini et R. Weber, *Itinerarium Egeriae*, Turnholt, 1958, pp. 54-56 (XIII, 2-XV, 6); traduction : H. Pétré, *Éthérie. Journal de voyage* (Sources Chrétiennes), Paris, 1948, pp. 147-155.

nance avec les noms bibliques satisfaisait largement les hagiotopographes de l'endroit (1).

Au centre du village se trouve une colline, qui par ses formes régulières rappelle à Égérie les grands tombeaux ronds des Romains. *Ibi ergo in summo ecclesia est et deorsum per girum ipsius colliculi parent fundamenta grandia antiqua*, XIII, 3. On reconnaît facilement la colline de Tell el-Ḥoṣn, couronnée de l'église découverte par les fouilleurs américains (2). Cette église ronde est dédiée à Melchisédech (*greco sermone opu* (3) *Melchisedech*, XIII, 4 et XV, 5) et paroissiale : *...sanctus presbyter ipsius loci et clerici ; qui nos statim suscipientes duxerunt suso ad ecclesiam*, XIV, 1. Au VI^e^ siècle elle deviendra la « Vieille Église », restant toujours paroissiale (4). Les grandes fondations anciennes qu'on voyait en bas et autour de la colline appartenaient aux édifices païens, tombés en ruine après la victoire du christianisme. Dans cette ville délabrée (d'où l'appellation *vicus grandis*, XIII, 3, et non ville) habitent surtout les moines, aussi bien au centre (*turbae* (5) *aliquantae commanent*) que dans la banlieue : monastères dans le « jardin de Saint-Jean », XV, 6. Une route, « que vous voyez passer entre le fleuve Jourdain et ce village », mène vers Damas. Les constructeurs de la première église, en la dédiant à saint Melchisédech, suivaient la tradition locale qui trouvait « logique » d'identifier Scythopolis, la première ville palestinienne sur la route de Damas à l'Égypte, avec le lieu de la rencontre d'Abraham et du roi de Salem : *qua via regressus est sanctus Abraam de cede Quodollagomor regis gentium revertens in Sodomis, qua ei occurrit sanctus Melchisedech rex Salem*, XIV, 3. L'étymologie *Salim-Sedima* et les restes du palais de Melchisédech (XIV, 2) ont été inventés sans tarder *ad usum peregrinorum*.

A deux cents pas de l'église on montre à Égérie « Aenon près de Salim » (*Jean*, III, 23) : *fontem aquae optime satis et pure qui a semel integrum fluvium dimittebat ; habebat autem ante se ipse fons quasi lacum, ubi parebat fuisse operatum sanctum Iohannem Baptistam*, XV, 2. La source est entourée de vergers appelés *cepos tu agiu Iohanni* (XV, 3) et le ruisseau passe à travers le village : *nam haec aqua tam grandis et tam pura, quam videtis in isto vico, de ipso fonte venit*, XV, 1. Du point de vue liturgique la fontaine n'était que le baptistère de

(1) A comparer peut-être l'hébreu *šedemah* « champ cultivé, vignoble », ugaritique *šdmt* ; voir M. R. LEHMAN, *Vetus Testamentum*, III, 1953, pp. 361-371.

(2) G. M. FITZGERALD, *Beth-Shan Excavations 1921-1923. The Arab and Byzantine Levels*, Philadelphia, 1931, pp. 18-30.

(3) Les éditeurs conjecturent ici une transcription de ὅπου.

(4) Vie de S. Sabas, SCHWARTZ, p. 163, 1.

(5) « Compagnie, communauté » ; traduction du mot grec συνοδία.

la paroisse (xv, 5), dédié à saint Jean-Baptiste. Aux questions insistantes des pèlerins on répondait que peut-être (*parebat*) le Saint, lui-même, avait sanctifié la source par sa présence.

Ainsi, du IVe jusqu'au XIIe siècle, se laisse suivre une tradition sur la fontaine de Saint-Jean-Baptiste à Scythopolis, qui, pour les pèlerins, était Aenon de l'Évangile. Mais cette identification ne correspond pas à un témoignage encore plus ancien que celui d'Égérie. D'après l'*Onomasticon* d'Eusèbe (env. 330), Aenon et Salim se placent à huit milles au sud de Scythopolis (1). La distance donnée a permis aux modernes de chercher le lieu à 12 km de Beisân, à Tell er-Riḏgah (ou Šeiḫ Salim?) et ed-Deir où se trouvent aussi quelques sources (2). Mais les ruines insignifiantes de cet endroit, que le tracteur israélien a fait récemment disparaître sans laisser de traces, ne sont certainement pas les restes de la grande agglomération humaine que décrit Égérie. L'évêque de Césarée a pu se tromper : la source des Huit dans la banlieue de Scythopolis est devenue sous sa plume le lieu à huit milles de la ville. Peut-être une autre explication serait-elle encore meilleure : s'opposant pour quelque raison aux prétentions des Scythopolitains, il aura cherché et trouvé un toponyme plus proche du nom biblique que Sedima, à savoir un Šalem (ou plutôt Šalumnia) au sud de Beisân. Mais cette identification ne sortit guère du cercle des érudits et ne s'imposa jamais à la piété populaire.

Saint Jérôme, contemporain d'Égérie, traduit sans sourciller le passage de l'*Onomasticon*, mais il a aussi des informations indépendantes, identiques en partie à celles de la pèlerine et en partie contradictoires : *Salem... oppidum iuxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem et ostentatur ibi palatium Melchisedech ex magnificentia ruinarum veteris operis ostendens magnificentiam* (3); *Salem in octavo quoque lapide a Scythopoli in campo vicus Salumnias appellatur* (4).

L'*Onomasticon* et la καταγραφή (carte) d'Eusèbe étaient les documents principaux qu'a utilisés le compositeur de la mosaïque de Madaba, vers 560-565, donc contemporain de Cyrille et d'Antonin de Plaisance (5). En reportant vers le sud de Scythopolis (non conservée sur la carte) Αινων ἡ ἐγγὺς τοῦ Σαλημ il a respecté la direction donnée par Eusèbe. Mais, étant palestinien, il trahit par deux détails la connais-

(1) Éd. Klostermann, p. 40.
(2) Abel, *RB.*, N. S. X, 1913, pp. 220-223; *Géographie*, I, p. 447; II, p. 442.
(3) Ep. 73 : *CSEL.*, LV, p. 20; *PL.*, XXII, col. 680.
(4) Klostermann, p. 153.
(5) Voir M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map*, Jérusalem, 1954, pp. 16-18 et 28-32.

sance directe du lieu saint. Aenon est figuré par une double rangée de cubes, quelques-uns de couleur sombre (au nord) et les autres clairs (au sud); on y reconnaît la fontaine et le ruisseau d'Égérie et de Cyrille. A l'est de ce lieu se trouve un passage important du Jourdain, probablement celui de la route de Damas, Ğisr el-Maǧâmi' d'aujourd'hui (1).

VI. — A propos de la Galgala byzantine

Pour les partisans de la localisation de Galgala à en-Netelé le texte de Willibald (vers 724-726) était d'importance capitale, puisqu'il semblait mettre l'église des douze pierres sur la route droite entre le lieu du Baptême et la ville byzantine de Jéricho (2). En réalité, l'itinéraire ne le dit pas. L'évêque descend dans la vallée du Jourdain par la route romaine et, longeant le Wady el-Qelṭ, va directement au monastère de Saint-Jean et au lieu du Baptême. Il passe la nuit dans le monastère et le lendemain se rend à Galgala *inter quinque milliaria* du Jourdain et de là à Jéricho *super septem milliaria a Jordane.* Cette Jéricho n'est pas la ville byzantine et moderne mais Tell es-Sulṭân, puisqu'il y visite la fontaine d'Élisée (3). Les distances données correspondent mieux à celles du Jourdain à Tell Maṭlab (ou Ḫirbet Mefǧer) et à Tell es-Sulṭân qu'à celles du Jourdain à Šaǧarat en-Netelé et à la Jéricho moderne.

Il y avait donc un *circulus sacer* du pèlerinage dans la région de Jéricho : Prodromos et lieu du Baptême — Dodecalithon — Fontaine d'Élisée et retour à la route publique par la ville byzantine. Le même itinéraire a été suivi plus tôt, vers 670, par l'évêque franc Arculfe. Il visita aussi Galgala au cinquième mille et Jéricho au septième mille du Jourdain. Mais son « ghostwriter », Adamnanus, a brouillé les notes et mis l'église du Dodecalithon *in quinto miliario ab Hiericho* omettant d'autres distances (4).

VII. — Chorembé

Ce toponyme de la région de Jéricho est discuté dans mon article du numéro précédent de la *RB.*, commentaire n° 4. Il n'est

(1) Cf. Avi-Yonah, *l. c.*, pp. 35 s. et pl. I; R. T. O'Callaghan, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, V, col. 638 s.

Il semble que, sans compter les nombreux gués, au vi^e^ siècle il n'y avait sur le Jourdain que deux bacs (même pas de pontons ou de ponts), les deux qui sont figurés sur la carte de Madaba; ils furent plus tard remplacés par les ponts de Ğisr ed-Damiyé et Ğisr el-Maǧâmi'.

(2) Lire le résumé utile des textes anciens et des opinions modernes par A. Augustinović, *Gerico e dintorni*, Jérusalem, 1951, pp. 147-154. Cf. mon article dans le numéro précédent de la *RB.*, commentaire n° 3.

(3) T. Tobler, *Descriptiones Terrae Sanctae*, Leipzig, 1874, pp. 27-29.

(4) Geyer, pp. 263-266.

mentionné qu'une seule fois dans le *Pré Spirituel* de Jean Moschus, ch. 157.

P. Peeters a cru le trouver aussi dans la vie de saint Antoine le néo-martyr (1). Ce Qoraïšite d'Alep venu en pèlerinage à Jérusalem et descendant au Jourdain, s'arrête et passe la nuit au « monastère appelé al-Ḥôrîb (arabe *'lḤwryb*, p. 445, éthiopien *Kôrêb*, p. 432) sur la route du Jourdain, dédié à l'Immaculée »; le lendemain, il continue son pèlerinage vers le monastère de Saint-Jean et le lieu du Baptême. En réalité, il ne s'agit pas de l'obscur monastère de Chorembé mais de la fameuse ἡ τῆς θεοτόκου μονὴ ἐν Χωζιβα sur la route de Jérusalem à Jéricho, halte habituelle des pèlerins qui descendaient au Jourdain. C'est le moderne Deir Mâr Ǧurgîs dans le Wady el-Qelṭ; voir mon article, *l. c.*, nº 11. L'erreur de transcription vient de l'absence du point diacritique au-dessus du *r*, caractéristique de l'écriture arabe ancienne.

VIII. — Traité des vases (מסכת כלים)

Le rouleau de cuivre provenant de la Grotte 3 de Qumrân est un catalogue de trésors cachés dans le sous-sol de la Palestine. C'est l'unique exemple de ce genre de composition que nous ait légué l'antiquité. Même aux époques postérieures on ne trouve que très rarement des catalogues aussi systématiques que 3Q**15**, du moins à ma connaissance. Un ouvrage décrivant des trésors imaginaires appartient à la littérature populaire arabe d'Égypte; il a été publié au Caire en 1907 par Aḥmed Bey Kamal : *Livre des perles enfouies et du mystère précieux au sujet des indications des cachettes, des trouvailles et des trésors.* Un autre écrit est plus intéressant parce qu'il détaille les trésors du Temple de Jérusalem cachés un peu partout lors de la destruction par les Babyloniens. Il porte le titre מסכת כלים et fut réimprimé par A. Jellinek dans *Bet ha-Midrasch*, II, Leipzig, 1853, pp. xxvi s. et 88-91. L'éditeur remarque que « c'est une imitation pseudépigraphe de la ברייתא דמלאכת המשכן qui décrit la construction du Tabernacle »; les éditions qu'il cite (p. xxvii) ne m'ont pas été accessibles.

Un doublet de ce « Traité des vases sacrés » se lit sur les « plaques de Beyrouth ». C'est M. l'abbé Jean Starcky qui m'en a raconté l'histoire. Il y a un bon nombre d'années, on lui montra dans une maison de Beyrouth plusieurs plaques de marbre gravées de lettres en relief. Il semble qu'elles étaient destinées à une synagogue de Syrie ou du

(1) *Analecta Bollandiana*, XXXI, 1912, pp. 410-450, surtout p. 432, note 1; XXXIII, 1914, pp. 52-63.

Liban. Elles contenaient le texte entier d'Ézéchiel mais sur les deux dernières plaques se trouvaient inscrites l'histoire d'un trésor du mont Carmel et les descriptions d'autres cachettes sacrées. M. Starcky photographia l'avant-dernière plaque (pl. XIV) et copia quelques lignes de la dernière. Il m'a passé aimablement ces matériaux et j'ai réussi à identifier une grande partie du texte des deux plaques avec le Traité des vases susmentionné.

Je publie ici le texte combiné du מסכת כלים et des plaques de Beyrouth (B), ce dernier incomplet, la seconde plaque ne m'étant connue que par ses trois premières et ses trois dernières lignes (1). Ce midrash curieux mériterait un commentaire détaillé qui retracerait l'origine des différents récits, ce qui permettrait de fixer la date de la composition. N'ayant pas sous la main une bonne collection des éditions rabbiniques, je me contente de renvoyer le lecteur à *The Legends of the Jews* de Ginzberg où se trouve résumées la plupart des histoires sur les trésors du Temple : III, p. 48 (IV, p. 282; VI, p. 19 note 112), III, p. 161 (VI, p. 66 note 341), III, p. 307 (VI, p. 108 note 609), IV, p. 202 (VI, p. 325 note 42), IV, p. 303 (VI, pp. 392-395 notes 27 et 29), IV, pp. 320 s. (VI, p. 410 note 62), IV, p. 350. Comparer encore la description du mobilier du Temple de Salomon en *AJ.*, VIII, §§ 89-92 et mon article dans le fasc. précédent de la *RB.*, *passim* et en particulier nº 67.

ואמר אלו[2] כתוב זאת זכרון לבני ישראל שנכתבו ארבעה בקדשה ובטהרא
אחת נכתבה על עור איל שהוא טהור וצוה את בני ישראל בלכתם אל [3]קדשי
וגנזו אתם בהר הכרמל כי קדשהם שנת שלשה אלפים ושלש מאות ושלשים
ואחד ליצורה עין כחל בקעה גדולה ועמוקה מ[4]אד ובה מעין מים טבים ועל שם
נקראת עין כחל כי שם מזרחו הר גבוה ורם ומשופע מאד ובראשו חצוב שער
סתום ואומרים כי [5]שם נגנזו כלי בית המקדש כדי להראות לבני ישראל הדרושים
בכבוד אלהינו להתאנח ומהשרנו עונותינו

אלו המשניות[a] כתבו ה'[6b] צדיקים גדולים והם שימור[c] הלוי וחזקיה וצדקיה
וחגי הנביא וזכריה בן עדו הנביא ובהם גנזו[d] הכלים של בה"מ[e] ועושר[f] האוצר
ות[7g] שהיו בירושלים ולא יתגלו[h] עד יום בוא משיח בן דוד [i]במהרה בימינו
אוכי"ר[1]

משנה א' : אלו הן [a]הכלים המוקדשים ו[a]הגנוזים [b]כשחרב בית המקדש[b]

(1) Le texte est celui de Jellinek, sauf le premier paragraphe qui est de B; l'apparat critique donne les variantes de B. Les petits chiffres en exposants dans le texte renvoient aux lignes de B. Les sous-titres (משנה א', etc.) manquent dans B.

[a] *om* || [b] חמשה || [c] שמור || [d-d] והחבאו || [e] בית המקדש || [f] והעושר || [g] האצרות || [h] ויתגאלו || [i-i] *om.*

I : [a-a] כלי בית המקדש || [b-b] *om.*

BEYROUTH. — Plaque de marbre portant une copie du « Traité des vases sacrés ». (Photo J. Starcky.)

המשכן והפרוכת מנורת[c] הקודש[d] וארון [8] העדות ציץ הזהב ונזר הקדש לאהרן הכהן וחושן המשפט וחצוצרות כסף הכרובים ומזבח העולה והפרוכת לאוהל[e] מועד המזלגות[f] והקשות[g] [9] השלחן[h] ומסך השער מזבח הנחושת והבגדים [i]לאהרן הקדושים[i] שהיה מלבש[j] הכהן גדול ביום הכפורים פעמונים ורימונים[k] שהיו על שולי המעיל וכלי[10] קודש[l] שעשה[m] משה בהר סיני במצות[n] הקודש המטה וצנצנת המן :

משנה ב' : אלו כלי הקודש וכלי בית המקדש שהיו[a] בירושלים[b] ובכל מקו[11]ם[c] כתבום[d] שימור הלוי יחבירו[e] על לוח[f] נחושת[g] וכל כלי בית קודש הקדשים שעשה שלמה בן דוד ובמקרם שימור היו[h] עמו חזקיהו[i] [12] צדקיה חגי הנביא וזכריה בן ברכיה בן עדו הנביא :

משנה ג' : אלו הכלים[a] לקחה הארץ הבריחים והיתדות הקרשים והטבעות ועמודי [13]החצר. אלה[b] הכלים מזרקי כסף מאה ועשרים ריבוא[c] מזרקי זהב טוב[d] חמשת[e] ריבוא[c] של זהב טוב ששים ריבוא[c] ושל כסף ק"ך [14] ריבוא[g] וחמשה[h] אלו כתבו אלו המשניות בבבל ושאר נביאים שהיו עמהם ועזרא הכהן[i] הסופר[j] :

משנה ד' : [a]מאה ושלשים מהלוים נהרגו ומאה נמלטו עם שימור הלוי וחבירו והם[a] גנזו קערות של זהב טוב חמשי[15]ם ריבוא[b] [c]ושל כסף מאה ועשרים ריבוא קשות של זהב טוב חמשים רבוא ו[c]של כסף ק"ך רבוא ועל כל קשוה וקשוה מרגליות[d] ה' [e] אבנים טובות שוים ודמי כל [f]א' ואחד[f] של אבן טובה[g] מאה כנרי[h] זהב כל דמי [16]המרגליות מאתים[i] אלפים ככרי זהב חצוצרות של זהב ל"ו כל אלו[j] החביאום וגנזום במגדל בארץ בבל בכרך[k] [k]ושמה בגדת[k] מנורת של[l] זהב טוב עש[17]רה רבוא וד'[m] נרות על כל [n]אחד ואחד[n] כ"ו[o] אבנים טובות על כל מנזרה ומנורה שמרגלית כל אחד[p] מהם לא נודע דמיה [18]ובין כל אבן ואבן מאתים אבנים [r]גם כן[r] לא נודע דמיהן :

משנה ה' : שלחנות של זהב ע"ז [b]והבם[b] מקורות של[a] [b]גן עדן[b] שנתגלה לשלמה[c] ומזהירין[d] כזה[19]ר חמה ולבנה שמזהירין[e] ברום עולם וכל כסף וזהב שהיה בעולם בששת[f] ימי בראשית עד יום[g] שמלך צדקיה [h]ולא הוה[h] שוים ערך[20] הזהב שהיה מצופה על היכל הבית מבית ומבחוץ אין חקר ואין שיעור[i] ואין קצבה ואין משקל לאותו הזהב ש[j]היה מצופה[j] על ההיכל ועל פני [21]ההיכל ועוד ד'[k] אלפים ככרי זהב כל אלו הביאום[l] וגנזום בסגל הבר ואבנים

[c] ומנורת ‖ [d] הקדש ‖ [e] לאהל ‖ [f] illisible ‖ [g] *om* ‖ [h] והשלחן וכלוי ‖ [i-i] *om* ‖ [j] לבש ‖ [k] *om* ‖ [l] הקודש ‖ [m] שעש ‖ [n] בכמות.

II : [a] הוי ‖ [b] ברושלים ‖ [c] + קודש ‖ [d] כתבם ‖ [e] וחבירו ‖ [f] לחות ‖ [g] *om* ‖ [h] היה ‖ [i] הזקיה.

III : [a] כלי כלים ‖ [b] אלו ‖ [c] רבוא ‖ [d] *om* ‖ [e] חמשה ‖ [f] מאה ועשר[14]ים ‖ [g] רבו ‖ [h] וחמש ‖ [i] הכוהן ‖ [j] הספר.

IV : [a-a] *om* ‖ [b] רבוא ‖ [c-c] *om* ‖ [d] *om* ‖ [e] המשה ‖ [f-f] או"ח ‖ [g] טוב ‖ [h] ככר ‖ [i] כתים ‖ [j] אלו ‖ [k-k] *om* ‖ [l] *om* ‖ [m] ושבעה ‖ [n-n] או"א ‖ [o] ששה ועשרים ‖ [p] אחת ‖ [r-r] ג"כ.

V : [a] *om* ‖ [b-b] ג"ע ‖ [c] לשמה ‖ [d] ומזהרים ‖ [e] שמזהרים ‖ [f] מששת ‖ [g] היום ‖ [h-h] לא ‖ [i] שעור ‖ [j-j] *om* ‖ [k] ד"ן ‖ [l] החביאום

טובות שהיה ההיכל בנוי בהם ונדבכין ג׳ של אבני[22] יקר ונדבך אחד של עצי אלמוגים[m] והנדבכין שלשה הם מאבנים טובות ואורך אבן טובה[n] אחת של שבע[o] באמה ורחבה[p] ה׳[r] באמה [23]שתקן דוד ואורך מרגלית אחת עשר באמה כל אלה הכין דוד לבית הגדול לשלמה[s] בנו :

משנה ו׳ : מנין של[a] אבנים ל״ו אלף ומנין המרגלית כ[II]ך. כל אלו היה ההיכל בנוי בהם ג׳[b] נדבכין ונדבך א׳[c] של עצי האלמוגים[d] והיו מחופין[e] זהב [2]טוב ונתונים בבנין כל אלו החביאום הכשרים שבישראל מפני נבוכדנצר והאלמוגים מזה[3]יורין[f] כזיהר הרקיע :

משנה ז׳ : אבנים טובות ומרגליות וכסף וזהב[a] שהקדיש דוד המלך לבית הגדול אלף אלפי׳ ככרי כסף ומאת אלפים ככרי זהב ואילנות של זהב פרויים שהיו עושין פירות שש מאות וששים ושש רבוא ככרי זהב טוב שהיה מתחת עץ החיים בגן הקידש כל אלו גגלו להלקיה הסופר ומסרם לשמשי״אל המלאך שישמרם עד שיקום המלך דוד וימסור בידו הכסף והזהב עם הזהב שהתנרב שלמה ועמהם ככרי זהב ואבנים טובות שאין להם במים כל אלו גנוזים ונסתרים ושמורים מפני היל כשדיים במקום הנקרא בורסוף :

משנה ח׳ : פרוכת של זהב ז׳ שנכנס בהם י״ב אלפים ככרי זהב ולבושי הלוים ואבנטים שלהם י״ב אלף מלבושים ואפוד של כהן גדול שהיה משרת בהן ומעולו חוץ מומלבושי הכהנים ע׳ אלף ואבנטיהם דמצנפיהם ומכנסיהם כל אלו שעשה דוד להם לרצון על ישראל ולקחום הכשרים בסוד שנתגלה להם כל התשמיש הזה להיותם לעתיד לרצון על ישראל :

משנה ט׳ : כנורות שעשה דוד אלף ונבלים ז׳ אלפים לרצון על ישראל צלצלים לשיר ולתושבחות להודות ולהלל לאלהי ישראל שנתנו לי למשה מסיני וכתוב עליהן מתחת רגלי כסא הכבוד אבן ספיר דמות כסא והכנורות מעצי אלמוגים היו מצופים זהב טוב ואבנים ה׳ על כל כנור וכנור שהיו מביאין אותם העננים והשעורים והרוחות שהיו משועבדי׳ לשלמה ועל כל כנור וכנור היה פעמון של נחושת קלל מלפני כסא הכבוד ואבן א׳ טובה יקרה ומעולה שחצב משה בהר סיני מתחת כסא הכבוד שעל אבן הספיר. הכל צפונים וגנוזים בעין צדקיה שהיו יודעים הכשרים בסוד שיפלו ח״ו ביד צר שהיה שונא לישר[a]אל שכלים[b] הללו אין משתכשין בהם אלא לרצון על ישראל והיו גונזים אותם ברוך וצדקיה שהכשידים[c] לא ישתמשון[d] בהם ה״ו והטמינום עד היום שישובו ישראל לקדמותן[e] ויקחו כבוד ויקרת עולם כשימצא להם איש דוד בן דוד שמו ויתגלה לו הכסף והזהב כשיתקבצו כל ישראל[f] ויעלו עליה שלימה לירושלים אמן :

משנה י׳ : ואלו הן משקלי הכסף הגנוזים בעין כתל[a] על ידי ברוך וצדקיה

|| [m] האלמוגים || [n] טוב || [o] שבעים || [p] ורחבו || [r] חמש || [s] לשלם.

VI : [a] *om* || [b] שלשה || [c] אחד || [d] אלמגים || [e] מחופים || [f] מזהירים.

VII-IX : [a-a] non transcrit.

IX : [a] voir note VII[a]. || [b] שהכלים || [c] שהכשדאים || [d] ישתמשו || [e] לקדמתן || [f] ici s'achève B.

X : [a] lire כחל.

ככרי כסף ק"ך רבוא. ושל כסף טוב ק"ס רבוא. כלים של נחושת סירים של נחושת טוב מאתים רבוא. ושל ברזל ק"י רבוא. ושפתים שאין להם מצוקים ומצוקים של נחושת סביבות שער הנחושת כרובים שאין להם משקל כיורים של נחושת שאין להם משקל מחבת של זהב טוב ג' אלפים ושלחנות של זהב טוב מתחת העץ החיים העומד בגן הקודש ע' שהיו עליהם לחם הפנים אין ערך לדמיהן שקמים של זהב שכל מיני מעדנים תלויים בהם והן של זהב מזוקק שזקק דוד מלך ישראל כל אלו נגזם צדקיה :

משנה י"א : ואוצרות של זהב וכסף מימי דוד ועד צדקיה ועד שגלו ישראל לבבל מגינים של זהב רבי רבבית ושל כסף לשאין להם מדה מרגליות ואבנים טובות אלף אלפים וש' אלפים ונ"ג אלף כל אלה צפונים וגנוזים בחומת בבל ובתל ברוק לתחת הערבה הגדולה שבבבל שהיו תולים עליהם כנוורותיהם ומבית יער הלבנון לקחו זהב מדת כורין אלף אלפים ותשע אלפים וכל הנביאים וההכמים והסופרים לא יוכלו לחשוב העושר והכבוד שהיה בירושלים :

משנה י"ב : ועוד י"ב אבנים טובות בדו חילק בן שימור הלוי נמסרו בידו להצניעם ולהחזירם לשבטים שהיו שמות השבטים הקוקים עליהם שהיו מאירות על ראשי השבטים מעולות ויקרים בדמיהן זו מזו ואלו מלך ונביא ואיש לא ידע באיזה מקום נגנזו אלא חילק בן שומור הלוי ושאר העושר והכבוד שהיה בירושלים לקח אותו שמשי"אל המלאך וחזרו והראו אותו שימור וחילק וחביריהם הלוים למיכאל וגבריאל וכל ישראל החביאו הכלים עד שיקום מלך צדק לישראל ולא עוד אלא שנשבעו שבועה גדולה אלו ואלו שלא יגלו הכלים האלה עד שיקום דוד בן דוד ויומסרו בידו כל כסף וזהב ומרגליות שהטמינו בשעה שיתקבצו גליותיהם של ישראל מד' רוחות העולם ויעלו בגדולה ומעלה גדולה על ארץ ישראל. ובעת ההיא יצא נהר גדול מבית קודש הקדשים ששמו גיחון וישטוף עד המדבר הגדול והנורא ויתערב בנהר פרת ומיד יעלו ויתגלו כל הכלים :

Et il m'a dit (1)*:* [2] « *Écris donc cela comme souvenir pour les fils d'Israël de façon que les quatre (récits) soient résumés dans un seul (texte), saint et pur, inscrit sur la peau de gazelle qui est pure. Et ordonne aux fils d'Israël qu'étant arrivés à* [3]*mon sanctuaire (et à mes objets sacrés) ils les cachent au mont Carmel.* »

Car (Dieu) les a retirés de l'usage en l'an trois mille trois cent trente et un de la Création (à) la source de Kohel (située dans) une vallée très grande et profonde, [4] *où il y a une fontaine d'eau bonne. Et elle s'appelle 'En Kohel, car à l'est d'elle se trouve une montagne très grande, haute et élevée, et à son sommet se trouve taillée une porte bouchée. On dit que* [5] *c'est là que resteront cachés les vases du Sanctuaire jusqu'au moment où ils seront montrés aux fils d'Israël zélés pour la gloire de notre Dieu par (leur) pénitence et quand seront absous nos péchés* (2).

(1) Dieu à Ézéchiel.
(2) Ici s'achève la partie propre à B.

Voici les récits qu'ont écrits cinq grands justes : Šimmur le Lévite, Hezeqiah, Ṣedeqiah, le prophète Aggée et le prophète Zacharie fils d'Iddo. Ce sont eux qui cachèrent les vases du Temple et les richesses de trésors qui étaient à Jérusalem ; ils ne seront pas révélés jusqu'au jour de l'avènement du Messie Fils de David — (qu'il vienne) vite, dans nos jours !

I. Voici les vases sacrés, cachés lors de la destruction du Sanctuaire : tabernacle, voile, candélabre sacré, arche d'alliance, diadème d'or et couronne sacrée d'Aaron le (grand) prêtre, pectoral du jugement, trompettes d'argent, chérubins, autel d'holocaustes, voile du Tabernacle, fourchettes et aiguières, table et voile de laine, autel de bronze, les vêtements sacrés d'Aaron que revêtait le grand prêtre le jour de la Propitiation, clochettes et grenades qui étaient sur les franges du manteau, vases sacrés qu'a faits Moïse au mont Sinaï sur l'ordre du Très-Saint, bâton et flacon de manne.

II. Ces vases sacrés et les vases du Sanctuaire qui étaient à Jérusalem et en tous (autres) lieux, (les) ont inscrits Šimmur le Lévite et ses compagnons sur la plaque de bronze, ainsi que tous les vases du Saint des Saints qu'a fait faire Salomon fils de David. Et là où était Šimmur, il y avait avec lui Hezeqiah et Ṣedeqiah, le prophète Aggée et le prophète Zacharie fils de Berekiah fils d'Iddo.

III. Voici les objets qu'a reçus la terre : vantails, clous, planches, anneaux, colonnes de la cour. Voici les vases : situles d'argent cent vingt myriades, situles d'or cinq myriades, celles en or de choix soixante myriades, et celles en argent 120 myriades.

Ces cinq (justes) ont écrit ces récits en Babylonie (aidés par) d'autres prophètes qui étaient avec eux et (par) Esdras, prêtre et scribe.

IV. Cent vingt Lévites furent massacrés et cent ont échappé avec Šimmur le Lévite et ses compagnons. Ce sont ceux-ci qui ont caché les plats en or de choix, cinquante myriades ; ceux en argent, cent vingt myriades ; aiguières en or de choix cinquante myriades et celles en argent 120 myriades. Sur chaque aiguière il y a cinq perles et autant de pierres précieuses. Le prix de chaque pierre précieuse est de cent talents d'or ; le prix global des perles est deux cent mille talents d'or. Trompettes d'or, 36. Tout cela ils ont recélé et caché dans une tour au pays de Babylonie dans la ville qui s'appelle Bagdad.

Candélabres en or de choix, dix myriades ; chacun a sept branches. Il y a vingt-six pierres précieuses sur chaque candélabre, et le prix de leurs perles n'est pas connu. Entre une pierre et l'autre il y a deux cents pierres mais leur prix n'est pas connu.

V. Les tables d'or (sont au nombre de) 77 et leur or provient des mines du Paradis qui furent révélées à Salomon ; elles brillent comme

la lumière du soleil et de la lune qui brillent au-dessus du monde. Tout l'argent et l'or qui était dans le monde depuis les six jours de la création jusqu'au temps du règne de Ṣedeqiah, n'est pas égal à la valeur de l'or qui recouvrait le sanctuaire du Temple à l'intérieur et à l'extérieur. Il n'y a ni prix, ni estimation, ni limite, ni poids à cet or qui recouvrait le sanctuaire (à l'intérieur) et devant le sanctuaire. Il y avait en plus sept mille talents d'or (1). *Tout cela, ils l'ont recélé et déposé dans la cachette d'un puits.*

(Les assises) en pierres précieuses dont fut bâti le sanctuaire : 3 rangées étaient en pierres de choix, une rangée en bois d'almugim et trois rangées en pierres précieuses. La longueur d'une pierre précieuse était de sept coudées et sa largeur de 5 coudées — ceci, David l'a préparé. Et la longueur d'une perle était de dix coudées. Tout cela, David l'a préparé pour son fils Salomon afin (qu'il construise) un grand temple.

VI. Le nombre des pierres (se montait à) 36 mille, et de même le nombre des perles. De tout cela fut bâti le sanctuaire (en) trois rangées, et une rangée en bois d'almugim. Elles étaient couvertes d'or de choix et mises en construction. Tout cela a été caché par les gens nobles d'Israël par peur de Nabuchodonosor. Le bois d'almugim brille comme l'éclat du firmament.

VII. Les pierres précieuses, les perles, l'argent et l'or qu'a dépensés le roi David pour le grand Temple (se montent à) un million de talents d'argent et cent mille talents d'or. (Il y avait en plus) des arbres en or de Parwaïm qui produisaient des fruits (de la valeur) de six cent soixante-six myriades de talents d'or de choix; ils se trouvaient sous l'arbre de vie dans le saint paradis. Tout cela fut révélé à Hilqiyah le scribe. Il l'a transmis à Šamšiel l'ange, qui le gardera jusqu'à l'avènement du roi David et lui transmettra cet argent et cet or ainsi que l'or qu'a offert Salomon et en plus un nombre inappréciable de talents d'or et de pierres précieuses. Tout cela fut caché et dissimulé et gardé (en cachette) par peur de l'armée chaldéenne dans le lieu qui s'appelle Borsippa.

VIII. 7 voiles d'or qui contenaient 12 mille talents d'or; les vêtements des Lévites et leurs ceintures : 12 mille; *vêtements et éphod du grand prêtre dans lesquels il officiait ainsi que son manteau, en outre de 70 mille vêtements de prêtres et leurs ceintures, turbans et pantalons : tout cela, David l'a fait à leur usage pour (qu'ils attirent) la bienveillance (de Dieu) sur Israël. Et l'ont pris les gens nobles en dépôt, car il leur fut révélé que cet attirail servirait dans l'avenir pour (attirer) la faveur sur Israël.*

(1) Dans les trésors du temple?

IX. Les cithares qu'a faites David (au nombre de) mille, et les harpes 70 mille, sont pour (attirer) la faveur sur Israël. Les cymbales pour rendre les grâces et pour louer le Dieu d'Israël par cantiques et hymnes furent données à Moïse au Sinaï; sur elles est enchâssée de la pierre de saphir à l'image du trône, (provenant de) sous les pieds du trône de la Gloire. Et les cithares en bois d'almugim sont plaquées d'or de choix et chaque cithare a cinq pierres (précieuses), apportées par les nuages, les démons et les vents qui servaient Salomon. Sur chaque cithare il y a une petite clochette de bronze, (provenant) de devant le trône de la Gloire. Chaque pierre est bonne, précieuse et inestimable, taillée par Moïse au mont Sinaï sous le trône de la Gloire; (elles se trouvent) sur la pierre de saphir. Le tout fut déposé et caché dans la source de Ṣedeqiah. Car les gens nobles connaissaient le secret, que les vases tomberont — ce qu'à Dieu ne plaise! — dans les mains de l'ennemi qui hait Israël; et (ils savaient) que ces vases ne peuvent servir que pour (attirer) la faveur sur Israël. C'étaient Baruch et Ṣedeqiah qui les cachaient pour que les Chaldéens ne s'en servent pas — ce qu'à Dieu ne plaise! Ils resteront en cachette jusqu'au jour où Israël retournera à son ancienne (patrie) et sera reconnu et honoré par le monde; (ce sera) quand leur apparaîtra un homme appelé David fils de David. Et lui sera révélé l'argent et l'or, lorsque tout Israël se réunira (1) *et ira en pèlerinage bienheureux à Jérusalem, Amen.*

X. Et voici le poids de l'argent caché à ʿEn Koḥel par Baruch et Ṣedeqiah : cent vingt myriades de talents d'argent; et de l'argent de choix cent soixante myriades; vases de bronze et pots en bronze de choix deux cents myriades; ceux de fer cent dix myriades. Les rebords (des tables) qui ne sont pas de métal coulé, les éléments de bronze coulés autour de la porte de bronze et les chérubins : leur poids est incalculable; les bassins de bronze, innombrables. Les poêles en or de choix, trois mille; les tables en or de choix, (provenant) de sous l'arbre de vie qui se dresse dans le saint paradis, soixante-dix; sur elles il y avait le pain de proposition et leur prix est inestimable. Les sycomores d'or dont pendaient toutes sortes de friandises; et le hin d'or pur qu'a épuré le David roi d'Israël. Tout cela fut caché par Ṣedeqiah.

XI. Et les trésors en or et en argent (accumulés) du temps de David jusque Ṣedeqiah et jusqu'à l'exil d'Israël en Babylonie; les boucliers d'or myriade de myriades et en argent sans nombre; les perles et les pierres précieuses un million et trois cent cinquante trois mille. Tout cela fut déposé et caché dans le rempart de Babel et à Tell Baruq sous

(1) Ici s'achève le texte des plaques de Beyrouth.

un grand saule auquel on suspendait les cithares. Et de la maison de la « Forêt du Liban » on a pris de l'or un million et neuf mille kors. Tous les prophètes, les sages et les scribes n'ont pas pu calculer les trésors et les richesses qui étaient à Jérusalem.

XII. Et encore, les douze pierres précieuses furent transmises dans les mains de Ḥilleq fils de Šimmur pour qu'il les mette à part et les rende aux tribus — car les noms des tribus sont sur elles — pour qu'elles brillent sur les têtes des tribus, l'une plus inestimable et inappréciable que l'autre. Mais hélas, ni roi ni prophète ni homme (quelconque) ne sait dans quel lieu elles sont cachées, sauf Ḥilleq fils du Lévite Šimmur. Et le reste des trésors et des richesses qui étaient à Jérusalem, l'ange Šamšiel les a pris. Et Šimmur, Ḥilleq et leurs compagnons lévites les ont rendus et montrés à Michaël. Et Gabriel et tout Israël (1) *gardent recélés les vases jusqu'à l'avènement du roi juste en Israël. Il ne reste guère (à dire), sauf qu'ils se sont obligés mutuellement par un grand serment à ne pas révéler l'existence de ces vases jusqu'à l'avènement de David fils de David. Et ils remettront dans ses mains tout l'argent, l'or et les perles qu'ils ont cachés, au moment où se réuniront tous les exilés d'Israël de 4 directions du monde pour rentrer en grand pèlerinage et en grande montée dans la terre d'Israël.*

En ce temps-là, un grand fleuve qui s'appelle Giḥon jaillira de l'emplacement du Saint des Saints et se déversera juqu'au Grand Désert effrayant et mélangera (ses eaux avec celles du) fleuve Euphrate, faisant sortir et apparaître à son passage tous les vases sacrés.

Jérusalem. J. T. Milik.

(1) Corriger כל ישראל en שרואל {כל}, nom d'un archange?

QUELQUES CONTACTS BIBLIQUES DANS LES ARCHIVES ROYALES DE MARI

Il n'est pas nécessaire ici de présenter au lecteur les trouvailles archéologiques de Mari. On sait suffisamment qu'elles ont mis à jour la capitale d'un royaume situé sur le Moyen-Euphrate, en plein milieu du désert de Syrie. On sait aussi qu'une grande masse de documents y ont été découverts, leur publication dans les *Archives royales de Mari* (1) les met très heureusement à la disposition des non-spécialistes. Précieux pour l'histoire générale, ces textes le sont aussi pour la connaissance des populations ouest-sémitiques : c'est jusqu'à présent la seule documentation qui provienne de milieux cultivés vivant par leur situation géographique et souvent par leurs attaches de famille au contact immédiat de nomades tout semblables aux ancêtres des tribus d'Israël. L'un des intérêts de ces textes est de nous montrer ces peuples en relations variées avec les sédentaires; es uns fidèles sujets du royaume, d'autres soumis quand il le faut mais toujours étrangers, d'autres enfin gardant leur indépendance dans les régions les plus reculées du désert. Tout ceci a été mis en évidence dans le beau livre de M. Kupper : *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (2). Je voudrais seulement attirer l'attention sur quelques points de détail, peu importants en eux-mêmes mais précis, auxquels les assyriologues risquent de ne pas prendre garde et qui ont leur intérêt pour élucider certains passages bibliques ou pour les mettre dans leur contexte sociologique.

Le traitement des captives. « (Ta captive) se rasera la tête, se coupera les ongles, et quittera son vêtement de captive; elle demeurera dans ta maison et pleurera tout un mois son père et sa mère » (*Deut.*, XXI, 12-13). Ce texte a deux parallèles dans les *Archives royales* :

« Les (parures) de leur tête (*ša kaqadišina*) et leurs vêtements qu'on leur enlève, prends leur argent et leur or, puis ces femmes fais-les-moi amener (3). » (Vol. I, nº 8. Il s'agit de réduire en servitude un

(1) Cf. *RB.*, 1951, p. 149; 1952, p. 300; 1953, p. 460; 1955, p. 310.
(2) Cf. *RB.*, 1958, p. 313.
(3) Je ne crois pas devoir modifier la traduction des *Archives royales*, elle suit de près l'ordre de la phrase akkadienne, assez différent du français.

groupe de la tribu de Wilânum dont on aura d'abord massacré les hommes.)

« Aux servantes, qu'on brûle les vêtements et les ceintures. » (Vol. I, nº 75. Il s'agit d'un transfert de prisonniers nuzites.)

D'après le texte biblique, les « parures » de la tête sont évidemment les cheveux. Le sens de cet usage est simplement de dépouiller la captive de tout ce qui pourrait lui rappeler son origine, vêtements et même cheveux; la tête rasée n'est pas un rite de deuil, au moins pas à l'origine. Je ne vois pas le moyen de savoir si cette façon de faire était d'origine akkadienne ou si elle était imitée des peuples du désert. On aura remarqué que la délicatesse relative du précepte biblique n'a pas d'équivalent dans les textes plus anciens.

Faits de cohabitation entre peuples différents. Les récits bibliques relatifs aux temps anciens montrent bien souvent des contacts étroits entre des peuples qui restent distincts et susceptibles de redevenir ennemis; ils peuvent aller jusqu'à une cohabitation partielle et jusqu'à des unions matrimoniales. C'est la situation qui se trouve derrière le récit patriarcal sur l'alliance établie, puis rompue avec Sichem (*Gen.*, XXXIV); elle se retrouve pour la même ville au temps de Gédéon et d'Abimélek (*Jud.*, VIII, 31-IX). Et nous avons dans ce dernier cas ce détail supplémentaire que la concubine, ou épouse de second rang, de Gédéon demeurait à Sichem, sa ville natale, et ne suivait pas son mari à Ophra. Le mariage de Samson avec la fille de Timna doit être interprété suivant la même coutume : dans l'esprit de l'Israélite, le fait de revenir dans sa propre famille en laissant sa femme dans la sienne n'était pas une rupture, et le texte indique sur ce point un malentendu avec le beau-père philistin, malentendu où Samson verra une insulte et une occasion de guerre (1). Ces faits étant établis, on peut penser qu'ils se produisaient plus souvent, et en particulier dans ces villes que le livre de *Josué* (surtout XVI, XVII, XVIII, 40-48) ou celui des *Juges* (I, 27-36) nous montrent appartenir d'une certaine façon à telle ou telle tribu, tout en nous disant que les Cananéens y sont restés longtemps les maîtres. Enfin, à l'intérieur des tribus israélites existaient des faits du même genre, bien que plus facilement acceptés sans doute : Lévi et Siméon étaient dispersés au milieu d'Israël

(1) Ces faits ont été rapprochés par le P. Jaussen de certaines coutumes des Arabes modernes, cf. *RB.*, 1910 : *Le ǧoz musarrib*, pour d'autres détails sur cette institution, cf. GRANQVIST : *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, Vol. II, p. 312. On ne peut cependant pas dire que les cas signalés par la Bible aient toutes les particularités du mariage « musarrib », et celui-ci d'autre part se fait entre membres du même groupe social, tribu ou village.

(*Gen.*, XLIX, 5-7, *Jos.*, XIX, 1-9, et XX), et on précise que les Lévites avaient le droit d'habiter certaines villes et de faire paître leur bétail aux alentours.

Ces faits sociaux sont donc encore plus complexes que ceux qu'on observe dans l'Orient moderne où les communautés cohabitent mais sans aller jusqu'à l'intermariage. Il est d'autant plus intéressant de les retrouver avec leurs diverses composantes dans un texte des *Archives royales :*

« Dans les villes des Benjaminites des environs de Terqam, les femmes de l'ennemi, lesquelles comme leurs époux étaient en trop petit nombre, demeurent avec l'ennemi, sont nombreuses à se trouver dans mon district; voilà pourquoi nuit et jour l'ennemi intrigue contre moi. En effet, cinq ou six hommes se réunissent et, pendant la nuit, dans ces villes auprès de leurs femmes ils entrent, ils sortent; ainsi ils prennent des nouvelles complètes de chez nous et les rapportent à leurs compagnons; c'est pourquoi le pied de l'ennemi est ferme. Déjà, parmi les trois hommes qui, à Samânum, gardent le champ pendant la nuit, l'ennemi qui a l'intention de pénétrer dans la ville a (enlevé?) ces hommes sur leurs couches; ils ont emmené deux hommes vivants mais un homme s'est échappé. Maintenant, ceci ou cela, à propos des instructions relatives à ces femmes, que mon seigneur décide. » (Vol. III, nº 16, du gouverneur de Terqa au roi Zimri-Lim.)

Nul doute que les « ennemis » en question ne soient les Benjaminites si souvent mentionnés dans les lettres du même expéditeur, et qui se trouvent alors en difficulté avec le royaume (1). Tantôt on veut les empêcher de quitter leurs « villes » situées dans le territoire royal pour mener leurs troupeaux dans le « Haut-Pays » où on craint sans doute qu'ils n'intriguent avec des princes étrangers (Vol. II, nº 92). Tantôt on veut les empêcher de revenir après être partis (Vol. III, nº 12), une autre fois on apprend qu'ils reviennent tout de même (Vol. III, nº 58). Ils ont fini par rentrer en force dans la ville de Samânum, mentionnée par notre texte, puisqu'un nom d'année célébrera, à la mode babylonienne, sa reprise et son démantèlement. Tout cela aboutira à une guerre en règle et à une victoire décisive du roi Zimri-Lim (2).

(1) Je ne veux pas revenir sur la question de savoir si les Benjaminites de Mari ont quelque chose de commun avec ceux d'Israël. Les opinions diverses des critiques ont été mentionnées par M. Kupper, p. 81; le P. de Vaux a exprimé la sienne dans la *RB.*, 1946, p. 344. Il faut ajouter que M. Dossin lui-même estime, à la suite de nouveaux déchiffrements, que l'identité des noms de ces deux peuples n'est pas aussi claire qu'il avait paru tout d'abord, cf. *RA.*, 1958, p. 61.

(2) Cf. les articles de M. Dossin dans *Studia Mariana*, pp. 51-61 ou dans les *Mélanges Dussaud*, p. 981.

D'autre part, les femmes dont il s'agit ne peuvent pas être membres du peuple de l'ennemi. S'il en était ainsi, il n'y aurait pas lieu d'expliquer, ou d'excuser, leur situation par le petit nombre de leurs « époux », c'est-à-dire des hommes qu'elles auraient dû normalement épouser; on n'hésiterait pas d'ailleurs, en pareil cas, à les traiter avec toute la rigueur nécessaire. L'indécision du gouverneur suppose que les « femmes de l'ennemi » soient elles-mêmes sujettes du royaume et que leur situation soit moralement régulière, même si elle se trouve politiquement difficile. Au surplus, si elles appartenaient à la race des nomades, elles auraient suivi leurs hommes dans leurs voyages, mais, comme la concubine de Gédéon, elles sont des sédentaires et restent dans leur ville natale.

Ceci étant, les « villes » des Benjaminites ne sont pas des postes avancés de l'ennemi grâce auxquels il pourrait s'approcher des villes du roi; pourquoi devraient-ils en pareil cas attendre la nuit pour entrer et user de la complicité de leurs femmes? Ces villes sont celles-là mêmes qui sont menacées, et leur population est formée en majorité de sédentaires agriculteurs et sujets du roi; à Samânum en particulier on nous dit qu'il y a des champs, et un autre texte montre bien que c'est la ville royale (Vol. III, nº 73). Je me sépare sur ce point de M. Kupper qui veut faire de ces « villes » des villages de constructions légères telles que des nomades pourraient en bâtir dans une région où ils ont l'habitude de stationner. Il ne dissimule d'ailleurs pas qu'il doit étendre pour cela l'usage normal du mot « ville », mais, dit-il : « on ne peut vraiment pas admettre que le pays était couvert de villes bâties par les nomades » (p. 13). Mais ce n'est pas là le sens de l'expression : « ville des Benjaminites ». Il faut la comprendre suivant le parallèle biblique des « villes des Lévites », elle ne signifie pas l'habitation exclusive ni la possession pleine et entière, mais seulement l'existence de droits légaux ou coutumiers à la cohabitation : établissement à l'intérieur de la ville, pâturage aux alentours, et un peu d'agriculture saisonnière puisqu'il y a des textes pour nous montrer qu'elle n'était pas étrangère aux Benjaminites (1).

Le parallèle ainsi établi donne à penser que l'institution des villes lévitiques peut être antérieure à la spécialisation de la tribu de Lévi dans les choses du culte, et cela même si on admet, comme je l'ai fait ailleurs à la suite de bien d'autres, que la liste du livre de Josué résulte d'une profonde réorganisation par David ou Salomon. Le but originel de cette institution a pu être simplement de stabiliser une

(1) Cf. Kupper, *op. cit.*, p. 58, ou Dossin dans *Mélanges Dussaud*, p. 395.

tribu qui tenait à rester nomade, ou qui serait peut-être entrée trop tard en Palestine pour y trouver des terres libres. Cette remarque n'est d'ailleurs qu'un élément dans une question dont on connaît la complexité.

Mais si l'expression « ville des Benjaminites » trouve son parallèle biblique dans les textes relatifs à la tribu de Lévi, les faits sociaux qu'elle recouvre doivent être rapprochés des faits de cohabitation entre Israélites et Cananéens qu'on a évoqués plus haut.

Les transhumances. Les *Archives Royales* permettent d'établir un autre point qui a son importance pour l'intelligence de l'histoire ancienne, et en particulier des traditions de la Genèse et de l'Exode qui en reçoivent une plus grande vraisemblance : elles nous donnent des renseignements précis sur les déplacements saisonniers des nomades. Or, bien que ceux-ci n'élèvent que du petit bétail, leurs voyages sont beaucoup plus longs que ceux des moutonniers de nos jours. Ceux qui ont été étudiés naguère par le P. Charles dans son ouvrage : *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate* atteignent rarement 80 km. Mais les textes de Mari sont formels et montrent que les anciens pasteurs voyageaient beaucoup plus loin. On a déjà fait allusion aux déplacements des Benjaminites depuis les environs de Terqa jusqu'au Haut-Pays, cours supérieur du Balikh, c'est de 250 à 300 km. De leur côté, les troupeaux du roi allaient chercher le pâturage d'été dans les steppes herbeuses de la Syrie, au royaume allié de Qatanum ou Qatna, soit 400 km de ville à ville, et environ 300 de l'Euphrate à Qatna par les hauteurs du Dj. Bichri et par celles qui dominent Palmyre au nord ; elles sont encore utilisées comme pâturages d'été, mais dans des mouvements plus restreints :

« A Išma-Addu dis ceci : « Ainsi parle Išhi-Addu ton frère. ... Je ferai camper tes moutons puisqu'ils ont vraiment disette. » (Vol. IV, n° 15, de Išhi-Addu roi de Qatna.)

« ... mon seigneur, au sujet du fait de retenir l'expédition de Qatanum, a donné des ordres. Et depuis cinq jours je retiens les hommes. Or les agneaux sont en danger de périr... » (Vol. II, n° 133, à mettre par conséquent dans la correspondance de Išma-Addu et non dans celle de Zimri-Lim. Il s'agit de la transhumance de printemps, les agneaux, nés en hiver, sont encore délicats à ce moment-là.)

D'autres exemples moins impressionnants montrent encore des déplacements très supérieurs à l'usage actuel des tribus. De telles distances n'ont d'ailleurs rien d'extraordinaire si on les compare à

ce qui se fait encore de nos jours en d'autres pays et même en Europe méridionale (1).

Il faut conclure de là que les troupeaux de chameaux, inconnus à Mari, ont déplacé les troupeaux de moutons des longs parcours et des régions intérieures du désert. On sait d'ailleurs qu'un mouvement inverse est en train de se dessiner depuis que le chameau a perdu beaucoup de sa valeur économique et toute sa valeur guerrière. L'équilibre économique et sociologique du désert des Patriarches n'était donc pas exactement ce qu'il est devenu depuis lors. Il est même possible que l'équilibre biologique fondamental ait été modifié; le P. Charles signale que certaines régions du désert sont pâturées deux fois : en été par les chameaux et en hiver par les moutons, c'est probablement plus que n'en peut supporter une couverture végétale de toute façon bien fragile. Sans amener un vrai changement du climat, de telles pratiques ont pu être la cause d'une certaine dégradation des ressources du désert.

Jérusalem. M. Du Buit, O. P.

(1) Voir par exemple pour l'Espagne : Birot et Dresch, *Méditerranée occidentale*, p. 241.

RECENSIONS

Joseph en Égypte. *Genèse, chap.* 37-50 *à la lumière des études égyptologiques récentes*, par J. Vergote. In-4° de xii-219 pages (*Orientalia et Biblica Lovaniensia*, III. Publications universitaires). Louvain, 1959. — Prix : broché 160 fr. belg.; relié, 200 fr. b.

La belle histoire de Joseph est attachante à plus d'un titre. A son intérêt principal, qui est de montrer la divine Providence à l'œuvre dans la préparation du peuple élu et faisant concourir à la réalisation de ses desseins aussi bien la jalousie des frères de Joseph et les fautes professionnelles des officiers de Pharaon que la piété, la crainte de Dieu, l'inébranlable confiance et la sagesse de ce Patriarche, elle joint l'attrait d'une indéniable couleur égyptienne. L'auteur inspiré nous « dépeint de façon vivante les usages et les institutions du pays. La toute-puissance du roi, l'étiquette de la cour, les alternatives d'abondance et de disette, l'influence des magiciens, tout nous introduit d'emblée dans le climat étrange du vieux pays oriental » (p. 2). Pour bien des gens peut-être leur connaissance de l'ancienne Égypte se borne à ce que leur en a appris l'histoire biblique de Joseph.

Mais dans quelle mesure cette couleur égyptienne est-elle bon teint? Ce que nous dit la Bible s'accorde-t-il avec ce que l'Égyptologie nous révèle peu à peu de la civilisation de la Vallée du Nil, et quelle période de l'histoire égyptienne cadrerait le mieux avec le récit de la Genèse? La liste est déjà longue de ceux qui se sont efforcés de résoudre ce problème dont l'examen veut être périodiquement repris en raison des rapides progrès de l'Égyptologie.

En présentant ses *Remarques égyptologiques sur l'Histoire de Joseph dans la Genèse* (1), l'abbé J. Janssen annonçait une étude complète que devait consacrer à ce même sujet le Prof. J. Vergote. Ce travail vient de paraître et représente, sous sa forme actuelle, le développement, poursuivi avec un intérêt croissant pendant plusieurs années, de quelques conférences faites en Belgique et en Hollande sur certains points de détail de la vie de Joseph : les magiciens, la Maison de Vie, l'oniromancie, la lécanomancie, la famine et l'âge idéal de cent dix ans.

Cet exposé, destiné aux biblistes autant qu'aux égyptologues, répondra aux désirs de ces deux catégories de lecteurs. Les premiers y trouveront tout ce que peut nous dire présentement sur cette question un égyptologue de profession et les seconds, initiés, s'il en est besoin, par un bref aperçu sur la théorie documentaire, prendront connaissance avec intérêt de l'opinion de l'un des leurs sur un problème biblique étroitement lié à leur discipline.

Pour suivre le présent commentaire, point n'est besoin d'un recours constant à la Bible, car l'A. a pris la sage précaution de faire précéder chacun des huit chapitres entre lesquels il répartit l'Histoire de Joseph, de la traduction française

(1) J. Janssen, *Egyptological Remarks on the Story of Joseph in Genesis*, dans *Ex Oriente Lux*, Jaarbericht, n° 14, pp. 63 s.

du texte qui s'y rapporte et qu'il a empruntée à la Bible de Jérusalem (1) quitte à la modifier sur l'un ou l'autre point que nous signalerons. Des caractères différents : italiques pour E; romains pour J et petites capitales pour P permettent de voir, au premier coup d'œil, à quelle tradition il rattache les diverses sections du récit.

La répartition à laquelle il aboutit coïncide, de XXXVII, 17 à XLIV avec la division la plus communément reçue. XLV, 1-15 dépendrait de J à cause de XLVI, 28-XLVII, 6 *b*. XLVIII, 5-6 reproduirait la version élohiste de l'adoption des fils de Joseph, tandis que XLVIII, 8-22 en représenterait la tradition yahviste, de qui relèverait également L, 15-26 (pp. 5, 6).

Avant d'exposer les conclusions auxquelles l'A. aboutit, il nous faut d'abord voir très brièvement le résultat de ses études de détail. L'épisode de Dothan donne lieu à un exposé sur le commerce des gommes et résines; l'utilisation du chameau et le commerce des esclaves dont la Syrie-Palestine fournissait un bon contingent (2) et « l'arrivée de Joseph dans la Vallée du Nil s'inscrit comme un fait banal dans le contexte fourni par les sources égyptiennes » (pp. 19-20).

La conduite de la femme infidèle (XXXIX) s'accorde bien avec ce que nous savons de la liberté accordée aux femmes en Égypte, notamment à la « maîtresse de maison » *(nb. t pr)*, et l'accusation lancée par l'épouse du maître de Joseph qui était « à la tête de la maison », c'est-à-dire intendant du domaine *(mr-pr)* plutôt que majordome (BdJ), s'expliquerait au mieux par le danger de mort que lui aurait fait courir sa tentative d'adultère si elle était venue à la connaissance de son mari (3). La prison *(Bēt-hassóhar)* où Joseph fut détenu après sa dénonciation calomnieuse par la femme frustrée aurait été une forteresse et si la philologie s'oppose à une équation Sóhar = *Trw* (Silé), avancée par A. S. Yehuda, « il n'est pas pour autant exclu que notre récit fasse allusion à ladite forteresse » (p. 28) (4).

Putiphar, qualifié de *śar haṭṭabbāḥīm* (grec : δεσμοφύλαξ mais ἀρχιμάγειρος dans II *Reg.*, XXV, 8 ss.) que l'on rend ordinairement par « commandant des gardes » (BdJ), pourrait bien être un collègue du grand échanson et du grand panetier. Précisément les documents égyptiens nous livrent « un titre : *wdpw* (5) s'accordant si bien avec toutes les données de notre récit qu'on peut le considérer avec une quasi-certitude comme le prototype de l'expression biblique » (p. 32). Ce mot qui, à l'origine, désignait le cuisinier, s'est étendu aux gens attachés au service de la table des princes, des nobles et des rois en sorte que « officier de bouche » semble la meilleure traduction française de ce terme.

La fonction de panetier existait, elle aussi, et l'on n'a que l'embarras du choix entre le nom qui désigne le panetier en général et l'un des nombreux vocables qui désignent les spécialistes dans la fabrication de tel pain ou de telle pâtisserie dont la liste, déjà fort longue, s'accroît encore au Nouvel Empire.

Le rôle administratif de gardien joué par Putiphar vis-à-vis de ses deux subalternes placés chez lui en résidence forcée *(mišmar bēth)* ne se conçoit pas avant la XIX^e^ dynastie, époque à laquelle les officiers de bouche se virent, de plus en plus,

(1) *La Genèse*, traduite par R. DE VAUX, O. P., 1951.

(2) Les mots coptes *hal* et *hemhál* « serviteur, esclave » dériveraient de *ḥm - ḥl* et contiendraient le nom *Ḥ}r* de la Syrie-Palestine (p. 19, n. 1). *Hem* viendrait de *ḥm* « jeune » non de *ḥm* « serviteur » « esclave ». Cf. ABD EL MOHSEN BAKIR, *Slavery in Pharaonic Egypt*, p. 33.

(3) Sur la conduite de la femme d'Anoubis, mise à mort par son mari, cf. *Le Conte des deux Frères, ap.* G. LEFEBVRE, *Romans...*, pp. 137-158.

(4) Cf. le Décret d'Horemheb. A la bibliographie citée p. 25, n. 3, ajouter : W. HELCK, *Das Dekret des Königs Horemheb, ZÄS.*, LXXX, 1955, pp. 109 s.

(5) Distinct de l'échanson *wb}*.

confier des rôles administratifs ou politiques. Quant au titre d'eunuque appliqué à Putiphar et à ses collègues, il n'en fait pas des gardiens du sérail, fonction inconnue en Égypte, mais des courtisans ou des confidents du roi, comme dans d'autres cours orientales (Assyrie et Perse).

L'omission du nom propre du monarque dont Joseph devient le bras droit n'est pas, de soi, une preuve du caractère fictif du récit (car il y a des récits légendaires qui mettent en scène des personnages historiques, comme le Pap. Westcar). Elle peut s'expliquer « à supposer que l'Histoire de Joseph soit véridique, par le fait que l'auteur ne la traite pas à la manière d'un chroniqueur, l'identité du roi étranger étant ou trop bien connue ou indifférente à ses lecteurs » (pp. 47-48).

Les Égyptiens ajoutaient foi aux songes et des clefs avaient été composées pour les expliquer. Le rêve de l'échanson, en partie, et celui du panetier, franchement allégorique, sont tout à fait dans la ligne de ce que nous ont fait connaître, sur ce sujet, des recueils de songes interprétés datant du Nouvel Empire et du IIe siècle de notre ère. L'allégorie dans le songe du roi serait plus parlante. Les Égyptiens vénéraient, en effet, une vache *mḥ.t wr.t* « le grand flot », qui personnifiait le *Noun* primordial, en même temps océan qui entoure la terre et inondation du Nil qui y trouve sa source (p. 57). Les vaches symboliseraient donc l'inondation, et le vent du sud (1) la sécheresse, donc la disette. Quant à l'endroit *'āḥu* (ἀχει) où pâturent les vaches grasses (LXI, 2) c'est le *ꜣḫy* égyptien, c'est-à-dire « le fourré de papyrus » (2).

Si l'échanson et le panetier sont maussades à la suite de leurs rêves, c'est qu'ils n'ont personne pour les interpréter (XL, 6). Ces interprètes qui faisaient défaut aux deux officiers et que le Pharaon convoque, ce sont les *ḥarṭummīm*. Le mot *ḥarṭōm* a pour prototype égyptien, on en a maintenant la certitude, le second élément du nom du chef-lecteur : *hry-ḥb ḥry-tp* devenu *ḥr-tb* en démotique et, avec l'article, φεριτ[ο]β en grec. Ce personnage n'était pas prêtre, mais seulement clerc (aspirant peut-être à la prêtrise, p. 86), et magicien parce qu'accoutumé aux grimoires conservés et recopiés dans la Maison de Vie, sorte d'établissement d'enseignement supérieur pourvu d'une bibliothèque où, depuis l'Ancien Empire, on se formait en copiant des ouvrages à contenu littéraire ou religieux.

La deuxième moitié du chapitre XLI qui raconte l'élévation de Joseph est particulièrement importante, car le poste auquel Joseph est promu fournira, si on peut le déterminer avec précision, un précieux repère chronologique. Or Joseph semble avoir été investi de deux fonctions (3) : celle d'Intendant en chef de la Maison de Pharaon *(imy- r ꜣ pr wr)*, c'est-à-dire administrateur des biens de la Couronne (p. 99), qui peut prendre, en même temps, le titre de « bouche supérieure »; celle de vizir puisque, en dignité, il vient tout de suite après Pharaon. Nous connaissons fort bien, par les textes de la tombe de Rekhmirê notamment, les attributions, les droits et les devoirs de ce fonctionnaire dans lequel on reconnaît généralement l'équivalent de Joseph. Mais, ces dernières années, on a révoqué en doute cette identification. D'une part Joseph ne figure pas sur la liste des vizirs que les monuments permettent de dresser. Il faudrait alors supposer qu'il a porté deux noms égyptiens dont l'un, celui des monuments, ne nous a pas été transmis par la Bible. D'autre part, entre 1500 et 850 environ, il y eut presque

(1) *Qādīm* « vent d'est » pour l'auteur hébreu mais parfois traduit par νότος dans la LXX; cf. *Ex.*, X, 13; XIV, 21.

(2) *Wörterbuch*, I, p. 18, 8.

(3) Les vv. XLI, 40 et 41 appartiennent pour l'A. à la même source E.

toujours deux vizirs, l'un pour le Nord, l'autre pour le Sud. Or le narrateur présente bien Joseph comme investi de l'autorité « dans tout le pays d'Égypte ». J. Janssen admet, pour sa part, que l'écrivain hébreu a bien eu en vue la fonction de vizir mais que Joseph aurait été « bouche supérieure » plutôt que vizir. Voici la solution préconisée par le Prof. Vergote : « La tradition recueillie par notre auteur le présentait comme un « maître de la Maison du roi » qui avait exercé une autorité sur toute l'Égypte : « gouverneur dans le pays entier ». Celui-ci l'a donc décrit comme un *imy-rꜣ pr wr*, mais puisque, en son temps, la fonction de « bouche supérieure » n'existait plus sous la forme qu'elle avait revêtue sous la XVIII^e^ dynastie, l'expression « *rꜣ ḫry* dans le pays entier » étant en outre presque synonyme du titre de « chef *(ḫry-tp)* dans le pays entier » porté notamment par les vizirs, il a assimilé cette charge avec celle du vizir, la seule qui assurait alors un pouvoir sur la Haute et sur la Basse Égypte » (pp. 113-114).

Les fonctionnaires égyptiens cumulaient les titres honorifiques et parmi eux figure celui de « Père du dieu » dans lequel le dieu ne peut être que le roi d'Égypte, d'après Gardiner. C'est ce titre de « Père du roi » que nous voyons attribué à Joseph (XLV, 8).

« La remise à Joseph de l'anneau de Pharaon pourrait donc... constituer le symbole de son installation comme administrateur des biens de la Couronne; elle peut aussi faire partie de son investiture en tant que vizir » (p. 118) et les vêtements de lin dont Joseph est revêtu doivent représenter le costume officiel qui distinguait le vizir des autres notables. L'imposition du collier d'or amènerait à de semblables conclusions : « L'historique de la collation de l'or qu'on vient d'esquisser fait ressortir la signification précise du geste de Pharaon dans le récit biblique. Elle nous ramène une fois de plus à la XIX^e^ dynastie et montre qu'à cette époque la collation d'un collier pouvait être considérée comme faisant partie de l'investiture du vizir. Il devient en même temps probable que le narrateur hébreu a effectivement voulu dire : 'Pharaon lui passa au cou *le* collier d'or' » (pp. 134-135).

L'ordre *Abrēk* donné au passage de Joseph sortant de l'audience royale après son investiture voudrait dire : « Rendez hommage », c'est-à-dire « Prosternez-vous » (impératif 2^e^ pers. du plur. du verbe *brk* passé en égyptien).

Les changements de noms sont bien connus en Égypte. Celui que Pharaon attribue à Joseph : Ṣaphnath-Pa'nē^{a}ḥ, interprété jusque-là par « le dieu a parlé et il vit », viendrait de *p' s nty 'm.f rꜣ iḫt* « l'homme qui sait les choses », à rapprocher de l'épithète des *ḥarṭummīm : rḫ iḫ.t* « celui qui sait les choses ». Si ce nom est unique, les autres : Putiphar, Asnath appartiennent, par contre, à des formes mieux attestées. Pour le premier il faudrait admettre que, depuis son origine, la forme avec l'article *(Pꜣ -di-pꜣ -R')* peut aussi bien avoir existé que la forme sans article *(Pꜣ-di-R')* (XVIII^e^ dyn.). Le second **iw.s-n-N.* voudrait dire « qu'elle appartienne à Neith ».

Le narrateur hébreu qui rapporte les formules de politesse « Monseigneur... tes serviteurs » se montre au courant de l'étiquette égyptienne (p. 162), et le serment de Joseph (XLII, 15-16) « Aussi vrai que Pharaon vit » aurait succédé normalement à la formule « Aussi vrai que le roi vit » dès que, sous la XVIII^e^ dyn., ce titre se substitua au mot *nsw*. Le type de serment attesté par l'Histoire de Joseph constituerait en même temps le chaînon manquant entre ces serments de l'Ancien, et peut-être ceux du Moyen Empire, et d'autre part le nouveau serment-par-le-Seigneur de la Basse Époque (p. 167).

Les paiements en argent que l'on voit servir à régler les achats supposent une monnaie, mais il est « possible » (d'après diverses études) « qu'au moins à partir d'Amenhotep II il existait en Égypte une économie monétaire à côté du système de troc, qui continuait à jouir d'une grande faveur » (p. 170). D'Égypte ce système se serait étendu aux pays voisins.

Dans XLIII, 16, 19 et XLIV, 1, 4, l'A. remplace par « majordome » « l'intendant » de la BdJ. et traduit ainsi XLIV, 5 : « N'est-ce pas ce qui sert à mon maître pour boire et [au sujet de quoi il allait certainement pratiquer la divination] (1)? La lécanomancie, cependant, n'apparaît pas en Égypte avant la période gréco-romaine.

Le pays de Goshen ne se rencontre pas, avec certitude, dans les textes hiéroglyphiques (2), mais si ce pays est une terre de pâturages située un peu à l'écart de l'Égypte, on comprend que les frères de Joseph aient demandé la permission de s'y installer avec leurs troupeaux. Ils n'avaient ainsi aucun contact avec les sédentaires dont leur origine et leur mode de vie les séparaient entièrement. Le pays de Ramsès tire son nom de celui de la ville fondée, ou tout au moins embellie, par Ramsès II et que deux sites : Tanis et Qantîr peuvent revendiquer. Voici la politique agraire qu'aurait suivie Joseph : « Ayant été nommé administrateur des biens de la Couronne, Joseph a usé des pouvoirs spéciaux que lui conférait la charge de « bouche supérieure » pour « ramasser tous les vivres des sept années où il y eut abondance » (41, 48), c.-à-d. pour acheter à vil prix, avec l'argent de Pharaon, tout l'excédent de blé. Puis, la famine venue, il en a versé le produit de la vente, non à la trésorerie de l'État, mais à la caisse privée du roi : le vs. 47.14 le dit expressément. Il a de la même manière acquis pour Pharaon le bétail et, finalement, les terres, convertissant tout le terroir de l'Égypte en domaine royal » (p. 192). Ce tableau de la politique agraire de Joseph ne serait plus une invention du narrateur hébreu, comme on l'admet généralement.

L'embaumement de Jacob par des médecins apparaît comme exceptionnel (p. 199) et la durée de sa momification (40 jours) ne correspond pas aux 70 jours qui sont la durée la plus courante de cette opération en Égypte. Par contre, l'âge du patriarche Joseph s'accorde avec l'âge idéal de 110 ans que les Égyptiens souhaitaient atteindre, sans qu'on puisse, malgré tout, écarter l'éventualité d'une coïncidence fortuite entre les deux chiffres.

Cet exposé amène aux conclusions suivantes. Jusqu'ici l'argument des noms propres : *Ṣaphnath-Pa'nē^{a}ḥ*, interprété par *NN. a dit qu'il vive;* Putiphar et Asnath, avait été seul utilisé comme moyen de datation et il amenait G. Steindorff à proposer la XXVI^{e} dyn. (663-525). A. de Buck, de son côté, pense qu'on ne peut placer l'époque de Joseph plus tard que 1100 av. J.-C. Le problème change, cependant, si le nom égyptien imposé à Joseph ne se rattache à aucune catégorie d'anthroponymes connus et représente une formation néo-égyptienne s'accordant à la situation dans laquelle le nom fut donné (p. 204). Les noms en *Iw. f-n-NN* (Asnath) ne se rencontrent pas, il est vrai, avant la XX^{e} dyn., mais le phénomène de « démocratisation » permet de supposer qu'ils ont pu avoir cours dans la haute société avant d'être adoptés par les gens du commun. *Pr-*ʿ$\mathfrak{z}$ s'applique au

(1) Interprétation due à A. Van Hoonacker.

(2) Le Pr. Montet donne le nom de *Gsm* à la résidence du nome de Soped et maintient l'identification avec Goshen : *Géographie de l'Égypte ancienne*, I, To-Mehou, la Basse Égypte, Paris, 1957, p. 208. Sur la substitution de *Gsm* à Goshen, cf. W. F. ALBRIGHT, *BASOR.*, **140**, 1955, p. 31.

roi depuis Aménophis IV. *ḫy* est attesté au temple d'Edfou et le serait aussi sous Séti II (XIX^e dyn.). *Ḥry-tp*, prototype de *ḥarṭōm*, se rencontre sous Ramsès III. Quant à *abrēk*, si l'on admet pour ce mot le sens de « faire la proscynèse », la présence du verbe *brk* dans deux inscriptions de Ramsès III constitue un élément intéressant de datation. Tous ces vocables, ainsi que les noms propres, sont nés sous le Nouvel Empire et le récit biblique trouve un certain fondement dans la réalité historique.

L'examen des institutions permet de préciser davantage la date des faits rapportés dans l'Histoire de Joseph. Comme les officiers de bouche n'ont eu une réelle influence qu'à partir de la XIX^e dyn.; que le collier d'or semble être devenu un apanage de la fonction de vizir sous Séti I^er, et qu'enfin c'est sous Ramsès II qu'on rencontre le seul cas de vizir du Nord et du Sud qui est en même temps régisseur des domaines royaux, l'âge de 110 ans atteint par Joseph prend une signification spéciale puisque, sur les vingt-sept mentions relevées par Janssen, onze ou douze datent de la XIX^e dyn. et cinq de la XX^e. Et comme Joseph a vécu avant la XIX^e dyn., c'est le narrateur qui aura placé son héros dans le cadre qui lui était familier. Tous les indices convergent vers les temps ramessides et rien ne s'oppose à ce que notre texte de la Genèse soit fondé sur un récit très ancien remontant à cette époque qui est, comme on l'admet de plus en plus, celle où vécut Moïse. La tradition qui désignait ce dernier comme l'auteur de notre histoire mérite donc considération (p. 207).

Dans ces conditions, quels éléments appartiennent au récit primitif et lesquels sont attribuables aux rédacteurs inconnus des IX-VIII^e s.? L'Élohiste aurait introduit le *sārīs*, le *šekel* (XLV, 22), et substitué le vent d'est au vent du sud. Le Yahviste serait responsable, pour certains, de la mention des quarante jours d'embaumement. Tout le reste peut être attribué aussi bien au narrateur ancien qu'aux rédacteurs tardifs. Il y a cependant, à côté des formules protocolaires, le parallélisme des songes des officiers de Pharaon et de leur interprétation avec les clefs des songes égyptiennes. L'expression « embrasser » avec la valeur de *śn- (ḫ)* « faire la proscynèse » et le mot *ʿdpʿ* « cuisinier » ne peuvent avoir été connus que d'un auteur très informé des choses d'Égypte, ce qui convient parfaitement à Moïse (p. 210). Le récit primitif, écrit, contenait très probablement les éléments égyptiens relevés par l'A. Mais dans le cas des épisodes conservés dans deux versions différentes, laquelle doit être attribuée à Moïse? La tradition élohiste renferme les données égyptiennes : accusation d'espionnage, le serment par la vie de Pharaon et la mise aux arrêts de Siméon qui figuraient sans doute dans l'histoire originelle. Par contre, dans le récit de l'établissement en Égypte, le texte yahviste serait le plus ancien. Dans l'épisode tendant à ménager une rencontre entre le jeune Joseph et les deux courtisans, c'est la version de l'Élohiste, la moins romancée, qui est attribuée de préférence à Moïse, ainsi que l'épisode de Dothan (p. 211). La carrière de Joseph se situerait le mieux à la XVIII^e dyn., car c'est à cette époque que le prestige dont a joui l'intendant en chef de la Maison du roi, administrateur des biens de la Couronne, a été le plus grand.

Le résumé détaillé qui précède et dans lequel je ne crois pas avoir trahi la pensée de l'A. que j'ai, au reste, souvent cité à la lettre, aura montré la multiplicité des problèmes abordés avec toutes les ressources de l'Égyptologie maniées par un maître. On ne peut manquer d'être frappé du résultat pour ainsi dire paradoxal de cette enquête « entamée sans idée préconçue et menée de manière purement objective » (p. VI) qui restitue à Moïse, par l'application de la théorie

documentaire, la rédaction originale de l'Histoire de Joseph dont a critique lui déniait la paternité. Les biblistes et les égyptologues se rangeront-ils derrière l'A. et souscriront-ils à l'existence d'un document écrit datant de la XIX^e^ dyn.? Je ne puis préjuger de leurs réactions mais j'exposerai brièvement les difficultés qui m'empêchent d'adhérer à la solution préconisée par l'éminent égyptologue.

Les noms propres ont été utilisés, on l'a vu, comme points de repère et semblaient reporter aux environs de la XXII^e^ dyn. La nouvelle interprétation du nom de Joseph, « l'homme qui sait les choses », n'est malgré tout qu'une hypothèse, une explication possible d'un mot qui défie depuis longtemps, et défiera peut-être toujours, les efforts des linguistes. Elle a pour elle le rapprochement avec la qualité de savant reconnue aux chefs-lecteurs; elle a contre elle de restituer un nom qui ne rentre dans aucune des catégories connues. Séduisante, si l'on veut, cette hypothèse qui fait remonter le nom égyptien de Joseph à la XVIII^e^ dyn. demeure, malgré tout, fragile. Il en va de même des autres noms propres et vocables égyptiens qui émaillent l'Histoire de Joseph. La forme *P3-di-R'*, qui a évolué en *P3-di-p^e^-R3*, sous-jacent au Putiphar hébreu, peut bien être attestée à la XVIII^e^ dyn., la seconde ne l'est pas, que ce soit ou non l'effet du hasard. Nous pouvons tout au plus supposer son existence. Si la formation *iw.s-n-N.t*, d'où dérive Asnath, n'apparaît pas avant la XX^e^ dyn., peut-on invoquer le phénomène de « démocratisation », bien mis en évidence par A. Moret, pour faire remonter plus haut son origine?

Il est possible que *l'āhu* où pâturaient les vaches soit le « fourré de papyrus » et que le prototype de ce mot remonte au Nouvel Empire, mais comme il se retrouve à Edfou, aux temps ptolémaïques, on ne sait à quel moment de son existence il s'est introduit en hébreu.

Si le mot *'āḥu* est bien d'origine égyptienne, il aura eu une singulière fortune puisqu'il se retrouve non seulement dans *Gen.*, XLI, 2, 18 et *Job*, VIII, 11, mais sans doute en ugaritique. Il est vrai que G. R. Driver a proposé le sens de « bord » au lieu de « meadow » adopté par C. Gordon qui ajoute, à cette acception : « Though Job 8, 11 favors the meaning of some plant ». Driver traduit donc *Baal* II, 9, 12 : « he set his face toward the brink of Shamak teeming with wild oxen » (1). Le sens de « jonchère » conviendrait cependant bien : « Il tourna son visage (= se dirigea) vers la jonchère de Shamak (qui selon Virolleaud serait le lac Houleh) pleine de bœufs sauvages ». Dans *Genèse*, comme ici, il s'agirait de bovidés qui fréquentent les terrains marécageux. Le mot a été depuis lu par M. A. Dupont-Sommer et M. l'abbé Starcky dans les *Inscriptions araméennes de Sfiré* (2), qui datent du milieu du VII^e^ s. avant notre ère. Les lignes 28-29 de la stèle I sont ainsi libellées : « Et que n'y pousse plus d'herbe (*ḥṣr*) et qu'on n'y voie plus de verdure (*irq*) et qu'on ne [voie plus] sa végétation (*'āḥuh*) ». Le traducteur nous prévient qu'il n'emploie « végétation » que pour ne pas répéter « herbe » et « verdure » mais la séquence montre bien qu'il s'agit encore de végétaux (p. 45). Si l'on remarque, d'autre part, que Sfiré où fut découverte la stèle est proche des marais du lac de Djabboul, on comprendrait encore mieux l'emploi du mot (3). Job, avec ses influences phéniciennes, la stèle de Sfiré et peut-être Ugarit nous

(1) *Canaanites Myths and Legends*, p. 117.

(2) *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome XV, 1958.

(3) Cf. également R. DE LANGHE, *Les textes de Ras Shamra*, II, p. 209.

mènent bien loin de la Vallée du Nil et les deux premiers à une époque assez récente.

Le mot *ḥarṭōm* dérive, sans conteste possible, de *ḥry-tp*, le chef-lecteur. L'A., qui a consacré à ces personnages une longue monographie, fait bonne justice, dans son exposé philologique, des objections élevées par Th. O. Lamdin (1), au nom de la phonétique savante, contre l'équivalence *ḥry-tp*,-*ḥarṭom*. Mais quand — et où — se produisit la nasalisation du *b* final dont témoigne la forme hébraïque? Dans son compte rendu de Glanville, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum*, II, A. Volten a proposé le lire *ḥry-tm*(*e*) un mot lu *tdme* par l'éditeur du papyrus (2). Si cette lecture devait être retenue, la nasalisation du *b* aurait eu lieu en Égypte même, et probablement très tard, puisque le seul exemple serait du ve-ive s. avant notre ère. Cependant comme *ḥry-tp* s'est transmis, par la forme *ḥr-tb*, au grec φερτοβ, sans nasalisation du *b*, un doute plane sur la lecture suggérée par Volten et il faut renoncer, je crois, à préciser la date d'emprunt de ce vocable qui a eu cours au moins depuis Ramsès II (3) jusqu'à l'époque grecque.

Est-on plus heureux avec Pharaon? Ce titre « la Grande Maison », primitivement restreint au palais et à la Cour, a été transféré à la personne du roi dès la xviiie dyn., mais comme les romans démotiques aussi bien que les compositions littéraires du Nouvel Empire parlent de Pharaon sans autre précision, ce titre ne saurait servir à dater un récit.

Si le titre Pharaon s'applique au roi depuis Aménophis IV, peut-on faire remonter aussi haut le serment dans lequel on jure par sa vie? Il y a, comme l'A. l'a montré, des analogies entre les formules égyptienne et hébraïque du serment, mais l'étude de J. Wilson (4) ne me paraît pas militer en faveur de l'existence du serment par la vie de Pharaon à la xviiie-xixe dynastie. A cette époque on parle du serment du Seigneur (*nb*) qui inclut la mention du souverain (*ḥḳ*$_3$) : « Aussi vrai que le Souverain dure... » Au reste, dans ce serment, le Souverain n'était vraisemblablement pas anonyme. Nous savons, en effet, que le serment devait être prêté au nom du souverain régnant (5). Si le nom du roi ne figure pas dans les documents qui nous sont parvenus, c'est sans doute qu'il suffisait au greffier de l'avoir mentionné dans la date, au début de la pièce qu'il rédigeait (6). Il évitait ainsi de répéter le cartouche royal. Ce n'est que bien plus tard, à partir de la xxiie dyn.

(1) *JAOS.*, LXXIII, 1953, pp. 150-151.

(2) *OLZ.*, 1957, 127.

(3) G. Posener, *Littérature et Politique*, p. 35, n. 6.

(4) *The Oath in Ancient Egypt*, *JNES.*, VII, 1948, pp. 129 s. On jurait aussi en Babylonie par la vie du dieu ou du roi. Cf. W. F. Albright, *BASOR.*, **77**, p. 22, n. 13; G. R. Driver-J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, Legal Commentary, pp. 466 ss. M. San Nicolo, dans le *Reallexikon für Assyriologie*, s. v. *Eid*, p. 306, signale la ressemblance des serments en Babylonie et en Égypte. On note également, chez les scribes égyptiens et hébreux, ce que je pense être la même crainte de prendre à leur compte la malédiction qu'appelle sur lui le jureur. Les premiers, s'ils rapportent ses paroles comme il les a prononcées, passent fréquemment de la première à la troisième personne : « Si je mens... qu'il soit mutilé » (Wilson, *op. cit.*, p. 138, n° 50 et note). Il s'agit bien d'une alternance entre le discours direct et le discours indirect mais la vraie raison est donnée par J. Černy : « Sans aucun doute cela provient de la répugnance superstitieuse du scribe à mettre par écrit les termes du châtiment comme s'ils se référaient à lui-même. » (*JEA.*, XXXI, 1945, p. 36, n. *jj*; p. 41, n. *l*). Les scribes hébreux, dans ce cas, omettent le détail des maux dont le jureur est prêt à se voir frappé s'il se parjure : « Que Dieu (me) fasse ceci et ajoute cela... » Cf. P. Joüon, *Grammaire*, § 165.

(5) Wilson, *op. cit.*, nos 115-118, 120.

(6) C'est la réponse que l'on peut suggérer à la question posée par Wilson, *op. cit.*, p. 153.

qu'on rencontre la formule : « Aussi vrai qu'Amon dure et que Pharaon vit. » Il faut concéder que notre documentation sur la question est peut-être incomplète mais, en fait, on ne trouve « Pharaon » au lieu de « Souverain » qu'à la XXIIe dyn. (1).

Chemin faisant, l'A. soulève incidemment le problème de la traduction de *ʿnḫ nṯr* (p. 166). A côté du serment par le Seigneur qui inclut également le dieu Amon, on rencontre le serment par la divinité. S'agit-il du serment du dieu ou de Dieu (au sens monothéiste)? Je crois, pour ma part, qu'il faut retenir la première traduction. Parfois, en effet, le serment n'est que mentionné sans qu'on reproduise sa teneur. Il existe pourtant deux cas où celle-ci nous a été conservée. Dans le *Conte du Prince prédestiné*, la fille du chef du Naharîn, à qui l'on veut arracher son prétendant, le saisit et jure par la divinité (*ʿrk nṯr*) : « Par Rê-Harakhti! qu'on me l'enlève et je cesserai de manger, je cesserai de boire et je mourrai sur l'heure (2) ». De même, dans les *Aventures d'Horus et de Seth*, Isis défend les droits de son fils et se fâche contre l'Ennéade. « Elle fit un serment par Dieu devant l'Ennéade en disant : « Aussi vrai que ma mère, la déesse Neith, vit, et aussi vrai que vit Ptah-Tatenen, aux hautes plumes, qui courbe les cornes des dieux, on placera ces paroles devant Atoum, le prince puissant qui est dans Héliopolis, également (devant) Khépri qui réside dans sa barque (3). » Ces exemples me semblent prouver que les Égyptiens ne juraient pas par Dieu, mais par un dieu et qu'il faut par conséquent traduire *ʿnḫ nṯr* par « serment de la divinité » ou « serment du dieu » ou même « d'un dieu », celui-ci pouvant être laissé au choix de celui qui profère le serment.

Joseph fut-il vizir? On a vu la solution adoptée par l'A. à la suite de Janssen. Le rédacteur a certainement eu en vue une très haute fonction puisqu'il fait de Joseph le second personnage du royaume, mais la fonction de vizir ni celle de bouche supérieure ne me semblent résoudre toutes les difficultés. Si le rédacteur primitif avait écrit en Égypte à la XIXe dyn., les détails n'auraient-ils pas été plus circonstanciés dans la scène de l'investiture de Joseph? Il faut avouer que son costume de lin, le collier d'or et l'anneau sont bien dans la note égyptienne. La blancheur immaculée de leur costume de lin a toujours distingué les Égyptiens des Asiatiques, qui eux étaient vêtus d'étoffes grossières comme nous le voyons dans l'*Histoire de Sinouhé* (4).

Joseph, constitué en dignité, reçoit des marques d'honneur. Le protocole égyptien et celui des autres cours orientales avaient en commun certains usages et si les frères de Joseph se disent ses serviteurs et lui donnent le titre de Seigneur, les vassaux du roi d'Égypte qui, dans les lettres d'el-Amarna, employaient leurs formules de politesse habituelles, se placent envers lui dans la même relation de serviteur (*ardu*) à Seigneur (*bêlu*) (5).

(1) *Ibid.*, n° 113 et les autres exemples cités par Abd el-Mohsen Bakir, *op. cit.*, p. 63. On disait alors : Pharaon Shésonq (Stèle de Dakhleh) ou Pharaon Néchao, roi d'Égypte (*Jer.*, XLVI, 2); Pharaon Hophra (*Jer.*, XLIV, 30).

(2) 6, 13-14 dans G. Lefebvre, *Romans...*, p. 121.

(3) 4, 10-12, *ibid.*, pp. 188-189.

(4) B 293-294, *ibid.*, p. 24. Ce don de vêtements, de colliers et d'anneaux constituait, dans les cours orientales, une marque particulière d'honneur. Nous voyons Assurbanipal parer Nechao (I) de vêtements multicolores, lui passer aux doigts des anneaux et au cou une chaîne d'or, symbole de sa royauté. Cf. M. Streck, *Assurbanipal*, II, Texte. Annalen, cl. II, 10-12, p. 15. D. D. Luckenbill, *His. Rec. of Assyria*, II, p. 295, § 774.

(5) Knudson, *Die el-Amarna Tafeln*, *passim*. Les fonctionnaires du roi de Mari tiennent

Je serais plus impressionné par une autre expression. Traduit littéralement XLI, 40 *b* signifierait : « Et tout mon peuple embrassera sur ta bouche. » A. S. Yehuda avait proposé une interprétation quelque peu alambiquée de ce passage en donnant à *nšq* le sens de « goûter un mets » qu'a parfois son répondant égyptien *śn* (1). D'où sa traduction : « Et tout mon peuple se nourrira sur ton ordre. » Ses recenseurs n'ont pas manqué de lui reprocher cette inutile complication. Il suffisait de restituer le complément « terre » pour obtenir une formule tout à fait normale, correspondant à l'accadien *našaqa qaqqada* « baiser le sol » pour reconnaître l'autorité de quelqu'un (2). On peut alors traduire, avec le grec : « Tout mon peuple obéira à ton ordre (*'al pīk*). » L'A. signale, dans l'expression égyptienne *śn tȝ*, « embrasser la terre » au sens d'honorer, l'omission occasionnelle du complément « terre » (3) et il propose de rendre cette phrase énigmatique par : « Et sur ton ordre tout mon peuple te rendra hommage (4). » Cette interprétation est possible mais me paraît moins satisfaisante que celle qu'elle remplace, parce qu'elle fait donner par Joseph lui-même le signal de lui rendre hommage.

Moins heureux que *ḥarṭōm*, *ābrek* attend encore son Œdipe. Certains y voient une forme hébraïque alors que d'autres y retrouvent une locution égyptienne. Après avoir écarté les formes égyptiennes proposées jusqu'ici, l'A. fait sienne, ou plus exactement rejoint, la théorie de Brugsch pour qui *ābrek* serait l'impératif « égyptianisé » du verbe *bārak*, s'agenouiller. Il faut bien, en effet, que ce verbe ait suivi les lois de la conjugaison égyptienne si l'on veut rendre compte de l'aleph prosthétique qui n'existe pas en hébreu à l'impératif mais se rencontre parfois en néo-égyptien dans des verbes trilittères, où il n'est cependant pas régulier. *Abrek* signifierait donc : « Prosternez-vous ».

Tout cet exposé est fort plausible et j'aurais garde de m'aventurer dans le domaine linguistique où la compétence de l'A. est universellement reconnue. Je risquerai néanmoins quelques remarques sur le sens de « prosternez-vous » donné à *ābrek*.

Comme il s'agit d'un personnage de marque, le cri du héraut qui le précède peut avoir pour but de lui frayer un passage ou de lui faire rendre, par surcroît, des honneurs particuliers. Pour Spiegelberg *ābrek* serait la transcription de *ib-r.k* « ton cœur à toi » (5) et inviterait les passants à faire attention et à dégager la route que suit le char de ce haut fonctionnaire. Cette origine égyptienne que Gardiner met en doute (6), notre A. la rejette également. La racine sémitique *brk* semble bien dès lors s'imposer pour les marques de déférence qui doivent être données à Joseph. Elle pose cependant un problème plus compliqué qu'il ne

le même langage. Cf., par exemple, J. R. KUPPER, *Archives royales de Mari*, VI, p. 11 et *passim*.

(1) *Die Sprache des Pentateuch*, I, 1929, pp. 6-7.

(2) *RB.*, XXXVIII, 1929, p. 443.

(3) *Wörterbuch*, IV, 154, 5. Cette omission est évidemment insolite et SETHE, *Urkunden*, IV, 582, note : *so*. Les *Belegstellen* ne citent que trois références. Peut-être en existe-t-il d'autres dans les fiches du *Wörterbuch*. On pourrait, par contre, citer des centaines d'exemples de la formule complète. Du moins cette pluralité donne-t-elle à penser que l'omission de « terre » n'est peut-être pas accidentelle et que la similitude des deux formules : hébraïque et égyptienne, n'est pas fortuite.

(4) L'équation *'al pī-ḥr rȝ n* est exacte mais l'expression se rencontre ailleurs dans la Bible. Pour le parallélisme avec l'accadien, cf. É. DHORME, *L'emploi métaphorique...*, p. 85.

(5) W. SPIEGELBERG, *Aegypt. Randglossen zum Alten Testament*, 1904, pp. 14 ss.

(6) *Festschrift H. Grapow* = O. FIRCHOW, *Aegyptolog. Forschungen*, 1955, p. 2.

paraît dès l'abord. Le *Dictionnaire* de Koehler-Baumgartner distingue deux formes de *brk* : « s'agenouiller » et « bénir » dont la relation est malaisée à préciser (1). La première forme « s'agenouiller » est au reste plus rare que l'autre et ne se rencontre que trois fois dans la Bible : deux fois au qal comme attitude, plutôt tardive, de prière (*Ps.*, XCV, 6; *II Chr.*, VI, 13) et une fois à l'hiphil (*Gen.*, XXIV, 11) à propos des chameaux que l'on fait s'accroupir.

Au Nouvel Empire on trouve dans la Vallée du Nil un substantif et des formes verbales qui semblent bien de provenance sémitique. Le substantif *brk* (2) est généralement tenu pour l'équivalent du sémitique *b^{e}rākāh*, « présent » (3), malgré l'absence de désinence féminine que Ch. Kuentz explique par un emprunt fait à un mot cananéen masculin de même sens que l'hébreu *b^{e}rākāh* (4). Le sens de « cadeau », « présent » convient, en effet, parfaitement dans plusieurs textes. Ramsès III dit à Amon : « Je t'ai amené les prisonniers des neuf Arcs, les cadeaux (*brk*) de tous les pays » (5), ou bien il exhorte ses sujets à se montrer loyaux envers son fils Ramsès IV et, après avoir énuméré les honneurs à lui rendre : « Baisez la terre en sa présence, ... adorez-le, louez-le, magnifiez sa beauté comme vous faites pour Rê au matin... », il en vient à des hommages plus tangibles : « Offrez-lui vos présents (*inw*) dans (*n*) son palais auguste : apportez-lui les cadeaux (*brk*) de tous les pays » (6). Le parallélisme entre *inw* (présent) et *brk(w)* montre bien que les deux mots ont des significations très voisines. Le scribe Ḥori soupçonne son correspondant d'avoir prodigué les cadeaux pour se faire aider dans la rédaction de sa lettre (7). Ch. Kuentz mentionne de plus une stèle inédite de Ramsès IV à Karnak où il est dit : « Les neuf Arcs sont à lui, courbés, (leurs) cadeaux (vont) à son palais » (8). De ce mot il tire un dénominatif « faire des cadeaux » qu'il retrouve dans un texte de Medinet Habou où, dit-il, les peuples étrangers déclarent qu'ils veulent *brk* pour l'Égypte (9). Ce texte est publié dans *Medinet Habu, Historical Records*, II, 82, 38 (10) et traduit : « Les dieux nous ont laissé jouir d'un grand succès uniquement pour nous offrir (*r brk. n*; to offer us up), pour nous abattre au profit de l'Égypte. »

Ce sens d'« offrir des cadeaux » est confirmé par un autre texte. Dans l'Inscription

(1) Cf. J. SCHARBERT, *Biblica*, XXXIX, 1958, p. 17; A. MURTONEN, *VT.*, IX, 1959, p. 176.

(2) Écrit *b* 𓂝*r* 𓎛*k* 𓂋.

(3) Sur ce sens de *b^{e}rākāh*, « présent » cf. *Gen.*, XXXIII, 11; *Jos.*, XV, 19; *Jud.*, I, 15; *Sam.*, XXV, 27; XXX, 26; *II Reg.*, V, 15.

(4) *ASAE.*, XXV, 1925, p. 231, n. 3.

(5) *Grand Papyrus Harris*, 7, 3 : J. H. BREASTED, *AR.*, IV, § 207.

(6) *Ibid.*, 79, 9 : *AR.*, § 412.

(7) *Pap. Anastasi*, I, 5, 7. CH. KUENTZ voit ici un emploi abusif et comique du mot parce qu'il le fait dériver de « s'agenouiller », *op. cit.*, p. 231, n. 3.

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*

(10) Les textes historiques de Médinet Habou ont été publiés par l'Oriental Institute de Chicago sous le titre de *Earlier* et *Later Historical Records of Ramses* III (*HR*), traduits par W. F. EDGERTON et John WILSON. Les renvois indiqueront la planche et la ligne ou la colonne. La traduction porte les mêmes indications. Cette traduction est suivie d'un *index* incomplet des mots égyptiens étudiés dans les notes. Si *brt* (*b^{e}rīt*) y figure, *brk* ne s'y rencontre pas et je ne l'ai pas vu non plus discuté dans les notes. Sans doute les traducteurs ont-ils estimé que les deux sens donnés par le *Wörterbuch* étaient assez évidents. Je ne puis donc donner que le résultat de quelques sondages opérés dans les textes de Médinet Habou, sans prétendre à être complet.

de l'An V nous lisons : « Tous les pays furent disjoints et emmenés en Égypte comme esclave, offerts (*brk*) (1) tous ensemble à son Ennéade » (2).

A côté de cette signification, celle de « bénir », de « rendre hommage », n'est pas moins assurée. Les chefs d'Amor et de Libye supplient Ramsès III : « Donne-nous le souffle que tu donnes, que nous rendions hommage (*brk.n*) à tes deux uræus » (3). Dans le Poème sur la Campagne de Libye de l'An XI il est dit des rebelles : « Ils venaient en suppliants, portant leurs tributs (*ḥr inw. sn*), rendant hommage (*ḥr brk*) et baisant la terre (*sn ṯ*) pour lui comme pour Seth (4). »

Que *brk* ne soit pas *sn ṯ*, l'exemple précédent le montre et un passage parallèle le confirme. Des captifs ramenés de Nubie sont représentés adorant Amon (*rdit iꜣw*), baisant la terre (*sn tꜣ*) en l'honneur de son ka (5). L'alternance *brk-rdi iꜣw* devant *sn tꜣ* montre que les deux premiers termes sont équivalents et diffèrent du troisième. L'attitude traduite par *brk* pouvait comporter les mains sur la tête. Les Mashaouasha disent, en effet : « Nous faisons des *brk* devant lui, nos mains sur nos têtes; il ne se retourne pas, il ne regarde pas nos adorations (*dwꜣt*) » (6).

J'ai laissé de côté jusqu'à maintenant la supplication de captifs ramenés de Syrie (7). Ils disent au Pharaon : « Ton père Amon nous a mis sous tes pieds pour jamais. Breasted traduit ensuite : « that we may see and breathe the breath of life; that we may hail (*brk.n*) his temple » (8). Comme le remarque fort justement notre A., l'expression « rendre hommage à son temple » est assez étrange et il propose de remplacer *n* par *m* pour aboutir à « afin que nous fassions le proscynème dans son temple » (9). Edgerton-Wilson traduisent de manière différente : « Let us see and breath the breath; and let us serve his temple... » Ils ont été guidés, sans doute, dans le choix de « servir » par le déterminatif, l'avant-bras dont la main tient un bâton (10) et peut-être aussi par le fait que des prisonniers de guerre pouvaient être offerts à des temples pour y servir comme esclaves. Peut-être pourrait-on voir ici dans *brk* non pas « rendre hommage » mais « faire des cadeaux » à son temple, sens que nous avons reconnu plus haut (11).

Ce n'est pas là une monographie sur les verbes *brk* qui apparaissent surtout dans les textes de Médinet Habou. L'un, dénominatif de *brk* (*bᵉrākāh*), signifie « faire

(1) Trad. « Presented ».

(2) *HR.*, 27, 17-18.

(3) Le texte donné par J. Dümichen, *Hist. Inschriften*, 28, 5 et traduit par Breasted, *AR.*, IV, § 127, est publié dans *Medinet Habu*, V, pl. 317, 21-22. Breasted rend *brk* par « that we may hail ». Ce texte a un parallèle dans *Medinet Habu*, *HR.*, I, pl. 11, 11 : « Donne-nous le souffle que tu donnes, que nous puissions servir (*bꜣk*) tes deux uræus ». Y a-t-il eu confusion entre *bꜣrk* et *bꜣk?*

(4) *HR.*, 85, 8. Trad. « Doing homage and kissing the ground ». Le dernier signe est la corbeille *k* suivi de l'homme debout, les bras levés, qui sert à déterminer « adorer » (*dwꜣ*). Cf. G. Lefebvre, *Grammaire*, **A** 30, p. 386. C'est ce qui pourrait peut-être expliquer l'absence de déterminatif notée par Dümichen dans le texte mentionné plus haut : *Hist. Inschriften*, 28, 5. Le dernier signe *kꜣ* (les bras levés) de *brk* dans son texte suffisait à exprimer ce geste de supplication, d'hommage.

(5) *HR.*, 11, 10.

(6) *HR.*, 83, 44. Trad. « We make prayers. » Le déterminatif est un homme assis dont la position des bras ne peut être déterminée. Les traducteurs font remarquer que la main sur la tête est aussi bien un geste de salutation que de deuil.

(7) *HR.*, 92, 14.

(8) *AR.*, IV, 122.

(9) Pp. 139-140.

(10) Cf. G. Lefebvre, *Grammaire*, **D** 40, p. 390.

(11) Le Wörterbuch, I, 466, 9 donne cette référence sous *brk* « schenken ».

des présents » et l'autre « bénir », « louer », « donner des marques de respect », mais non en s'allongeant par terre, attitude exprimée par *sn ṭ* (1). Si ce dernier sens de *brk* est bien en situation dans l'Histoire de Joseph, toutes les difficultés ne sont pas levées pour autant. Il reste en effet, comme on l'a vu plus haut, qu'on ne peut préciser si *ābrek* invite les passants à dégager la route ou à rendre hommage à Joseph. D'autre part l'aleph prosthétique est anormal, quoique pas complètement absent, il est vrai, en néo-égyptien, dans les verbes trilittères. Enfin *brk* ne s'est-il pas cantonné dans la langue littéraire? Dans les citations que nous avons faites il est le plus souvent employé par les étrangers eux-mêmes, surtout Syriens. Était-il si connu de la masse du peuple qu'on ait pu l'utiliser pour lui faire rendre hommage à Joseph?

On aura peut-être trouvé un peu trop pointilleuse la discussion des preuves qui étayent la thèse, mais, outre l'importance du sujet, la notoriété de l'auteur, très documenté, ne permettait pas qu'on écartât ses arguments par une simple fin de non-recevoir. Si je ne crois pas pouvoir faire miennes les conclusions de M. Vergote, j'ai pris beaucoup d'intérêt à la lecture de son ouvrage qui réunit tout ce que nous offre actuellement l'Égyptologie pour résoudre le problème posé par l'Histoire de Joseph. La base de l'argumentation est le nom restitué de Joseph : « l'homme qui sait les choses ». Cette restitution, si elle est plausible, ne me paraît pas démonstrative. Peut-être en convaincra-t-elle d'autres. Les tentatives qui sont faites, à partir d'elle, pour remonter dans le temps certains mots ou expressions n'aboutissent, elles aussi, qu'à une possibilité que, seul, un texte datant de l'époque où elles sont supposées exister, transformera en fait. Il paraît bien y avoir quelques arguments positifs : embrasser (la terre); père pour Pharaon; l'âge idéal de 110 ans, mais ils ne peuvent fournir, à mon avis, une date précise. Il y a dans l'Histoire de Joseph une couleur, une « aura » égyptienne unanimement reconnue, mais elle n'a pas la précision que ne manquerait pas de présenter un document rédigé à la XIX^e^ dyn., même compte tenu de la durée de la transmission. Comment expliquer cette Histoire? On en discutera encore longtemps. La carrière extrêmement brillante du patriarche Joseph en Égypte était demeurée proverbiale en Israël. Elle méritait d'être contée aux générations à qui elle rappellerait sans cesse les desseins miséricordieux de la Providence divine dans la préparation de son peuple, mais aussi le succès qui récompense toujours la vertu. Ce pourrait bien être là une histoire de Sagesse (2).

Jérusalem. B. COUROYER, O. P.

La Didachè. Instructions des apôtres, par Jean-Paul AUDET (Coll. *Études Bibliques*). Grand in-8° de XX-498 pp. Paris, Gabalda, 1958. — Prix : 4.200 fr.

Voilà un gros ouvrage pour un écrit bien mince, mais qui le mérite. Près de la moitié du volume est occupée par une *Introduction* en huit chapitres : I. L'interprétation récente de la Didachè. II. Le texte. III. Les témoignages anciens. IV. Le titre. V. La composition. VI. Les sources. VII. La date et le lieu d'origine. VIII. L'histoire ancienne des Instructions des apôtres. Ensuite vient une édition critique du *Texte*, accompagnée d'un apparat des sources scripturaires, d'un appa-

(1) Hébreu : *hišt*ʰ*ḥawāh*.

(2) Cf. G. von RAD, *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, *VT.*, Supplem. I, 1953, pp. 120 s. (cité p. 96, n. 1).

rat des variantes, et d'une *Traduction*. Enfin un très substantiel *Commentaire* (pp. 247-474). Au terme de l'ouvrage, de bons *Index* : des passages de la Didachè étudiés au cours du travail, des matières principales traitées, des auteurs cités anciens et modernes, des citations de l'Écriture.

C'est là une importante contribution, qui renouvelle un problème célèbre. Toute la discussion sur la date et le sens de cet écrit énigmatique peut se ramener à trois points principaux : son genre littéraire, sa composition, ses sources. Pour éclairer le premier de ces points, le P. Audet s'efforce à déterminer le *titre*. On sait qu'il y en a deux dans le manuscrit de Bryennios : Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων et Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν. Dès ses débuts, la recherche critique s'est convaincu que le titre long était seul authentique, le court n'étant que son résumé. Mais c'était là une fausse piste, et qui menait à une impasse. Le document n'émanant ni des douze apôtres, ni encore moins du Christ, on ne pouvait plus y voir qu'un pseudépigraphe, soit bien intentionné et recueillant consciencieusement des données traditionnelles archaïques (Harnack), soit servant des intentions suspectes (montanisme?) au moyen d'une fiction littéraire archaïsante sans valeur objective (Robinson, Connolly, etc.). D'une étude attentive de la tradition, le P. Audet conclut au contraire que le titre original, attesté par les plus anciens témoins (Pseudo-Cyprien, Eusèbe) était : Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων, c'est-à-dire *Instructions* au pluriel, non pas « Enseignement » général et absolu mais plutôt recueil de directives concrètes, et *des apôtres*, non pas les Douze mais simplement ces missionnaires itinérants qui visitaient les églises : l'un d'eux aura groupé à leur intention (génitif d'attribution plutôt que d'auteur) quelques-unes des principales instructions qu'ils avaient à donner, ou à rappeler, au cours de ces visites. On comprend qu'à une époque où la portée primitive de cet écrit n'était plus bien perçue, la tendance à l'amplification ait précisé les « Douze » (voir une transformation analogue dans le titre des *Act.* du N. T.) et introduit le singulier Διδαχή qui suggérait dès lors leur enseignement global. De là est résulté le titre court du ms. Bryennios. Quant au titre long, il n'est pas une simple doublure que rien ne saurait justifier. Il dérive lui aussi d'une forme primitiveΔιδαχὴ κυρίου τοῖς ἔθνεσιν qui était en réalité le titre particulier du petit écrit juif *Duae Viae* contenant un « Enseignement du Seigneur (Dieu, non Jésus) aux païens ». L'auteur de la *Didachè* ayant incorporé cet écrit à son œuvre, le titre particulier est venu se juxtaposer au titre général et s'est vu corriger comme lui, par adjonction de διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, le mot κυρίου désignant désormais le Seigneur Jésus et non plus le Seigneur Dieu de l'écrit juif. Cette restitution du titre est du plus haut intérêt. Elle résoud une énigme; elle a de bons appuis dans la tradition, au moins en ce qui concerne le titre court; enfin elle donne au document un caractère tout nouveau. Ce n'est plus une pièce fictive aux prétentions insoutenables, mais un écrit modeste qui ne se réclame que des milieux ordinaires de l'apostolat primitif, et qui peut bien en provenir en vérité. Sa simplicité judéo-chrétienne n'est plus simulation archaïsante mais réel archaïsme. Avant de le conclure fermement, il faut toutefois examiner de près sa composition et ses sources.

L'analyse de la *composition littéraire* est une autre tâche maîtresse à laquelle le P. Audet s'applique avec succès. Elle procède en trois étapes. D'abord la distinction de D1 : I, 1-XI, 2 et D2 : XI, 3-XVI, 8. Elle semble exigée par la conclusion XI, 1-2 qui a dû terminer primitivement l'ouvrage, et aussi par la façon dont D2 reprend des sujets de D1 pour ajouter des précisions (Eucharistie, missionnaires itinérants, prière). A cela s'ajoute une manière différente d'en appeler à l'autorité

du Seigneur qui suggère l'apparition d'un écrit évangélique entre la rédaction de D1 et l'addition de D2. Ce n'est pas qu'il faille beaucoup séparer celles-ci. La parfaite unité de style exige que les deux parties soient du même auteur. C'est lui-même qui aura complété son œuvre, après un intervalle de temps très bref peut-être, lorsque de nouvelles expériences apostoliques lui auront fait percevoir certains problèmes qu'il n'avait pas suffisamment traités dans son premier recueil. — Une deuxième étape critique consiste à isoler les passages I, 3 *b*-II, 1; VI, 2-3; VII, 2-4; XIII, 3, 5-7 qui tranchent sur le contexte par plusieurs caractéristiques : style-tu au lieu du style-vous, formule différente d'appel à l'autorité divine, tournure d'esprit «casuiste», etc. Ces additions, dont les raccords au contexte sont sensibles, viennent d'un Interpolateur qui aura travaillé sur le recueil déjà complet (D1 + 2), mais qui doit être très proche du premier auteur, et sans doute apôtre comme lui. — Le troisième discernement, qui est proposé au cours du Commentaire, concerne le *Duae Viae* juif que le Didachiste a incorporé à son œuvre, à savoir I, 1-3 *a*; II, 2-VI, 1. Renonçant à retracer les démarches d'une démonstration délicate, j'en donnerai les résultats (cf. surtout pp. 311-314). Cet écrit juif est lui-même complexe et l'on peut y reconnaître trois couches successives : 1° une « Instruction aux gentils » qui, après une introduction (I, 1-3 *a*), décrivait en un diptyque le « chemin de la vie » (II, 2-7 avec sa conclusion en IV, 14 αὕτη ἐστὶν κτλ.) et le « chemin de la mort » (V, 1 avec sa conclusion à la fin de V, 2 ῥυσθείητε κτλ.), et se terminait par la conclusion générale VI, 1; 2) une « Instruction du sage » (III, 1-6), caractérisée par sa forte symétrie et son genre littéraire qui en fait « une adaptation sapientielle du décalogue »; 3) une « Instruction aux pauvres » qui tranche sur l'Instruction aux gentils par son style plus didactique qu'impératif et surtout par ses destinataires où l'on reconnaît le milieu bien connu des « pauvres » de Yahvé; à son noyau primitif et d'abord isolé (III, 7-IV, 14) une contre-partie négative a été ajoutée (V, 2), sans doute par celui-là même qui a introduit l'instruction aux pauvres dans le *Duae Viae* (p. 349). Les Instructions 2 et 3 ont donc été ajoutées après coup et successivement à l'instruction 1. Dans quel ordre? Le P. Audet hésite et préfère légèrement faire passer 2 avant 3 (p. 312); personnellement je penche pour le parti contraire, à cause de l'épître de *Barnabé* qui a des parallèles de 1 et 3, mais non de 2 : une « omission » est peu vraisemblable et tout s'explique mieux si *Barnabé* a connu le *Duae Viae* dans une recension où l'instruction du sage n'avait pas encore été intégrée. Au fait, de telles précisions dépassent l'horizon de la présente recherche et demanderaient d'élargir l'enquête. Il en va de même pour la langue originale de ce *Duae Viae* dont le caractère sémitique est suggéré par les 22 prescriptions et les 22 vices de l'instruction aux gentils, encore que le texte grec actuel ne permette pas une rétroversion qui retrouve l'ordre de l'alphabet (p. 313 s.). Rechercher pour elles-mêmes les origines du *Duae Viae* et l'histoire de sa transmission eût entraîné fort loin; le P. Audet a su se retenir, et je puis dire ici qu'il a renoncé à un appendice où il eût traité de plus près ce problème. C'était sagesse; souhaitons seulement qu'il y revienne un jour. Ses conclusions présentes, telles qu'il les a poussées, suffisent pour jeter un jour nouveau et bienfaisant sur de vieux problèmes mal résolus parce que mal posés, comme celui du « judaïsme » ou du « christianisme » de la *Didachè*.

En fait, c'est tout le problème des *sources* qui se pose de façon nouvelle. Une des grosses pièces de cet échiquier est *Barnabé*, dont le *Duae Viae* (XVIII-XX) ressemble à celui de la *Didachè*, au point que d'après certains il en serait la source. Le P. Audet n'a pas de peine à montrer, non seulement que le *Duae Viae* n'est

pas l'œuvre de *Barnabé* (contre Robinson), mais encore qu'il ne s'y trouve pas sous une forme plus archaïque dont la *Didachè* dépendrait. L'arrangement de la matière est différent dans les deux écrits, très désordonné chez *Barnabé*, et le Didachiste n'aurait pas pu en tirer son ordre bien plus satisfaisant sans un tour de force impensable; il est bien plus plausible que *Did.* ait respecté l'ordre original du *Duae Viae* tel qu'il l'a connu, tandis que *Barn.* l'aura exploité avec autant de désinvolture qu'il a fait pour l'Ancien Testament. Si l'on admet l'analyse du *Duae Viae* qui a été exposée plus haut, l'argument devient décisif : ce n'est pas à partir de « la masse chaotique de Barnabé » (p. 128) que *Did.* a pu retrouver la délicate imbrication de trois Instructions originellement distinctes. Comme par ailleurs cette analyse a montré que *Did.* n'est pas non plus l'auteur du *Duae Viae*, il ne reste, pour expliquer les similitudes, que le recours à une source commune, c'est-à-dire à ce *Duae Viae* lui-même, reçu par chacun de façon indépendante, fût-ce dans des états différents de sa transmission. Le P. Audet trouve un témoin très intéressant de cette tradition indépendante dans la *Doctrina apostolorum* de Schlecht. Car ce document latin n'est point une simple traduction du *Duae Viae* de la *Didachè*, ainsi qu'on l'admet couramment, mais une traduction directe de l'écrit juif, et dans un état légèrement plus archaïque. La preuve en est dans des touches plus juives (deum *aeternum*, *sanctam* terram) et surtout dans la conclusion que la *Doctrina* présente seule en VI, 4-5 et qui, n'ayant rien de chrétien, doit remonter à la tradition encore juive du *Duae Viae.* Une autre preuve résulte de la comparaison synoptique des textes de *Doctrina*, *Didachè* et *Barnabé* mis en colonnes parallèles (pp. 138-153). On y observe dans *Doctr.* des éléments qui manquent dans *Did.*, qui ne s'expliquent donc pas par elle, mais qui se retrouvent dans *Barn.* et relèvent certainement d'une vieille recension du *Duae Viae* : ainsi l'opposition lumière-ténèbres, avec les anges correspondants, tandis que *Did.* a seulement l'opposition vie-mort. A vrai dire, *Doctr.* a aussi vie-mort à côté de lumière-ténèbres; mais plutôt que de voir là une leçon double originale dont *Did.* et *Barn.* se seraient partagé les composantes, je préfère voir là une leçon agglutinante où la *Doctr.* aura joint au thème vie-mort, qui lui est habituel comme à la *Did.*, celui de lumière-ténèbres qu'elle n'exploite plus jamais par la suite. J'apprécierais de même la leçon double « dominus deus » de *Doctr.*, IV, 1 comme agglutinante plutôt qu'originale (pp. 133 s.), d'autant plus que *Doctr.* présente d'autres indices de corruption (une omission probable en II, 7, où le *quosdam* ne s'explique bien que par le texte plus complet de *Did.*). Mais ces menues réserves n'atteignent que le témoignage individuel de *Doctr.*, en montrant que s'il a des traits archaïques il en a aussi de tardifs; elles n'atteignent pas le fait fondamental d'une tradition indépendante du *Duae Viae* dont *Doctr.*, *Did.* et *Barn.* sont trois témoins distincts. Cela, je pense que le P. Audet l'a bien établi. Cette tradition remonte loin et s'est beaucoup ramifiée. Il indique lui-même une piste en évoquant la section de la *Règle de la Communauté* de Qumrân (1QS III, 13-IV, 26), mais il ne pouvait s'engager plus avant dans cette voie. Encore une fois, l'histoire du *Duae Viae* mériterait une étude particulière; voir d'ailleurs l'article du P. Audet dans *RB.*, 1952, pp. 219-238; 1953, pp. 41-82. Ce qui a été dit ici suffisait pour débrouiller considérablement le problème, que l'on a compliqué à plaisir, des relations entre *Didachè* et *Barnabé.*

Une autre source souvent proposée de la *Did.* serait le *Pasteur* d'Hermas. Mais la plupart des contacts relèvent du *Duae Viae* et peuvent donc s'expliquer par des transmissions indépendantes. Quant au parallèle plus précis de *Did.*, I, 5

avec *Mand.*, II, 4-6, il fait penser au P. Audet que « l'auteur [du *Pasteur*] est sous l'influence du texte de la *Didachè*, qu'il utilise de mémoire... » (p. 165). — Bien plus importants sont les contacts de la *Didachè* avec le N. T., notamment avec les *Évangiles*. Le problème est d'ailleurs différent selon qu'il s'agit de D1, de D2 ou de l'Interpolateur. D1 ne connaît pas encore d'évangile écrit; l'εὐαγγέλιον n'y apparaît que comme la Bonne Nouvelle annoncée par le Seigneur; aussi les contacts s'expliquent-ils suffisamment par la large diffusion orale de prières comme le Pater ou de thèmes messianiques comme ceux des ch. IX-X; encore ne vont-ils pas sans divergences significatives dans la forme ni sans une manière nouvelle de traiter les sujets, plutôt par mode de directives pratiques. D2 au contraire suppose un écrit évangélique récemment parvenu à la connaissance des fidèles, mais, bien qu'il ressemble à *Mt.*, cet écrit ne saurait lui être identique : trop de nuances subsistent qui sont inexplicables dans le cas d'un emprunt direct. Et il en va de même pour l'Interpolateur, dont le passage I, 3 *b*-5 par exemple supposerait une combinaison, et un bouleversement, de *Mt.*, V, 38-46; *Lc.*, VI, 27-32 qui est très invraisemblable. Il reste donc que la *Didachè*, dans ses différents états, dépende d'étapes de la tradition évangélique antérieures à celle de *nos* évangiles. Le P. Audet mène avec diligence et subtilité cette discussion où les arguments relèvent trop du goût littéraire pour être également appréciés par tous. C'est ici certainement que beaucoup refuseront de le suivre. Au fond, la décision ne saurait s'imposer par la seule force des textes, et dépendra des présupposés sur le genre même de l'écrit. Pour qui lui prête une intention secrète, voire dissimulée, d'archaïsme, les moindres contacts seront révélateurs, car l'emprunt sera présumé partout, d'autant plus même qu'il se cache mieux. Pour qui au contraire accepte de le recevoir tel qu'il se présente, comme un recueil véritablement archaïque, la présomption d'emprunt devient moins vraisemblable, et les divergences de style et de pensée reprennent toute leur force. Je suis très sensible, pour ma part, au fait de plus en plus manifeste que nos évangiles ont eu une longue préhistoire littéraire, orale et même écrite. Le brassage de Logia, par exemple, dont *Mt.* et *Lc.* engrangent les résultats, a sûrement comporté bien des étapes intermédiaires, effacées pour nous par le succès des collections canoniques. Pourquoi dès lors ne retenir que celles-ci comme termes de comparaison, lorsqu'il se présente un écrit qui pourrait bien avoir quelque titre à refléter un état antérieur? Le même principe vaut pour les contacts avec le reste du N. T., qui ne sont pas étudiés au ch. VI de l'Introduction mais dans le Commentaire. Ainsi les règles du gouvernement domestique en IV, 9-11 qui rappellent d'assez près *Éph.*, VI, 4-9; ou bien la communauté des biens préconisée en IV, 8 qui fait songer à *Act.*, II, 44; IV, 32 : ne sait-on pas que Paul reprend dans sa parénèse familiale des règles de morale commune alors très répandues? et les découvertes de Qumrân n'ont-elles pas montré que la communauté primitive de Jérusalem s'est inspirée dans son organisation, en particulier pour la communauté des biens, de pratiques déjà en vigueur dans certains milieux pieux du judaïsme dont l'Instruction des pauvres de la *Didachè* paraît particulièrement proche? Il peut donc ne s'agir, ici encore, que de contacts indirects par dépendance parallèle d'une traduction commune. Une dernière remarque est importante (p. 185 s.) : nous ne connaissons le texte grec de la *Didachè* que dans un ms. du XI^e^ s. Il est a priori vraisemblable, et il est effectivement avéré (cf. les cas étudiés pp. 53 ss.), que ce texte a été harmonisé avec celui des évangiles; il faut s'en souvenir dans les cas de rapprochements

littéraires plus frappants : ils peuvent être le fait de copistes plutôt que de l'auteur.

Ce qui vient d'être dit du titre et de l'intention qu'il dénote, de l'incorporation d'un ancien écrit juif, de l'indépendance du moins directe à l'égard des écrits du N. T., postule pour la *Didachè* une haute antiquité. Cette impression est renforcée, par le caractère archaïque, non seulement des « prières d'action de grâces » en IX-X, mais aussi des problèmes qui préoccupent l'auteur : ministère itinérant des apôtres et des prophètes, affermissement de l'épiscopat et du diaconat, attente encore vive de la Parousie, problème actuellement ressenti et solution encore simpliste de la pureté des aliments. Tout cela nous ramène, pense le P. Audet, à « la première génération chrétienne née de la mission aux gentils », « quelque part entre 50 et 70, compte tenu d'une certaine marge d'erreur possible à la limite inférieure » (p. 199). Et l'appel aux païens, ainsi que la parenté avec la tradition évangélique de *Mt.*, font songer à un milieu de Syrie tel qu'Antioche (p. 208). Une telle antiquité de la *Didachè* rencontrera certainement de la résistance. Si ce n'est que la résistance d'opinions reçues dont la paisible assurance se voit troublée, cela a peu d'importance. Si c'est celle d'objections valables, il faudra démolir l'argumentation du P. Audet; mais elle est fortement nouée, et ce ne sera pas chose facile.

L'*édition du texte* qui suit l'introduction n'est pas la simple reproduction d'un texte antérieur tel que celui de Harnack par exemple, mais une édition critique qui tient grand compte des témoins autres que le ms. de Bryennios, auxquels tout un chapitre de l'Introduction a été consacré : fragment d'Oxyrhynque, version copte, version éthiopienne, version géorgienne, livre VII des Constitutions apostoliques. Le travail critique semble avoir été mené avec grand soin, et l'appareil critique permettra à chacun d'apprécier la justification du texte ainsi établi.

Le *Commentaire* qui poursuit et couronne les recherches de l'Introduction, s'applique surtout à retrouver l'atmosphère spirituelle du milieu d'où est sorti le document, ses problèmes, ses intérêts, ses « états de conscience ». On y rencontrera quelques répétitions, des longueurs et une certaine subtilité qui ne va pas sans lasser parfois le lecteur; ainsi, à mon avis, les pp. 360 ss. sur la formule baptismale. Mais on y retouvera aussi, et surtout, maint développement éclairant sur des problèmes fameux ou, ce qui n'est pas moins important, méconnus. Les trois Instructions du *Duae Viae* donnent lieu à d'intéressants discernements littéraires, par exemple entre le courant de la loi et celui de la sagesse. On remarquera la mise en valeur d'une « Fraternité des pauvres », dont III, 7-IV, 14 nous restitue une sorte de « Règle », qui aurait eu beaucoup d'importance dans les milieux juifs d'alors, et à laquelle Jésus et les premiers chrétiens se seraient particulièrement rattachés. — Les ch. IX-X donnent lieu à un important développement sur le genre littéraire de l' « eucharistie »; l'auteur est d'ailleurs revenu sur ce sujet au Congrès des Quatre Évangiles à Oxford, 1957 (cf. *Studia Evangelica*, t. 73 des Texte und Untersuchungen, Berlin, 1959, pp. 643-662) et dans un article de la *Revue Biblique* (1958, pp. 371-399). En ce qui concerne la *Didachè*, il estime que, ni en IX-X, ni même en XIV, elle ne décrit l'Eucharistie proprement dite, mais seulement une « fraction du pain » qui la précédait et l'introduisait. Ce rite, qu'il ne faut pas confondre avec l' « agape » des églises du monde grec, et qui a dû disparaître très tôt avec « la perte faite par l'Église de sa composante juive originelle » (p. 406), ne comportait ni « consécration » ni « communion », mais seulement des prières d' « action de grâces » préparatoires à l'acte sacré. Celui-ci

se faisait sans doute dans une autre pièce, où les « saints » (baptisés) sont invités à « venir » (non « s'approcher » de la communion!), tandis que les autres sont appelés à « se repentir », c'est-à-dire à recevoir le baptême (x, 6). Pourquoi la *Didachè* ne parle-t-elle que de ce premier acte de la vigile liturgique, et non de l'Eucharistie proprement dite qui le suivait comme l'acte principal? A la p. 461 le P. Audet suggère discrètement un souci de ne pas dévoiler le mystère, qui serait lui aussi une note archaïque. Si cette interprétation d'ensemble est acceptée, non seulement elle donne un sens et une situation à ces texte si discutés de la *Didachè*, mais encore elle éclaire d'un jour nouveau la liturgie eucharistique en situant la « fraction du pain » ainsi comprise sur une ligne qui va de l'avant-repas des banquets juifs (1) à notre avant-messe. — Les instructions de D2 sur l'accueil aux apôtres et le discernement des vrais prophètes sont une dernière et importante section où le P. Audet doit prendre parti vis-à-vis de constructions plus brillantes qu'assurées. Il refuse pour sa part de parler d'une « hiérarchie charismatique » que serait venu supplanter une hiérarchie sédentaire. Il ne semble même pas que les « Docteurs » aient été des itinérants. Les trois catégories « apôtres », « prophètes » et « docteurs » ont selon lui leur vraie origine dans « l'économie générale de la parole ancienne : loi — prophétie — sagesse » (p. 439). Quant aux « évêques » et aux « diacres », ils apparaissent à propos de la liturgie eucharistique, non comme une institution nouvelle qui viendrait remplacer celle des « charismatiques », mais comme une institution déjà connue, encore que plus récente, qui doit aider les prophètes et les docteurs dans leur ministère devenu trop lourd. Ce sont là des conjonctures historiques reflétées également par les Épîtres Pastorales et qui sont réellement vécues si l'on accepte de ne pas reporter la *Didachè* « au-delà des dernières décades du 1er siècle » (pp. 195 s.).

Voilà quelques apports majeurs de ce Commentaire. L'exégèse de détail procurera bien d'autres éclaircissements précieux. Elle va, bien entendu, à confirmer la haute antiquité que l'Introduction a revendiquée pour la *Didachè*. Que penser en définitive de cette thèse hardie? Beaucoup hésiteront sans doute à l'accepter dans ce qu'elle a de plus radical, cette date de 50-70 antérieure à nos évangiles canoniques. Là est le point le plus délicat, encore que je ne parvienne pas à me convaincre qu'une date si haute soit vraiment impossible. A tout le moins devra-t-on reconnaître qu'après la démonstration habile et bien charpentée du P. Audet, il n'est plus guère permis de faire dépasser à la *Didachè* l'horizon du 1er siècle. C'est déjà beaucoup. La critique a plus d'une fois tenu cette position, mais jamais avec tant de force dans la preuve, de conséquence dans l'exploitation. Après un effort si largement réussi, on reprend volontiers en main, avec une joie renouvelée par la confiance, ce vieux petit livret, souvent décrié ou méconnu, qui a tout de même bien des choses à nous dire.

Jérusalem Pierre Benoit, O. P.

(1) Cet avant-repas se prenait dans une antichambre de la salle du banquet; cf. Billerbeck, IV, pp. 56 et 616 s. Je n'ai pas remarqué que le P. Audet évoquât explicitement ce précédent.

BULLETIN

Généralités. — *Annuaire Exégétique Suédois*, XXIV (1959) (1). — J. H. Grönbæk, *Zur Frage der Eschatologie in der Verkündigung der Gerichtspropheten*, pp. 5-21. On trouve chez les prophètes « du jugement », dès avant l'exil (contre Mowinckel), une eschatologie immédiate annonçant le châtiment prochain et définitif du peuple, mais sans lien (contre Frost) avec la fin de l'histoire. Cette eschatologie pouvait trouver dans la Fête du Nouvel An des éléments représentatifs de catastrophe, mais aussi des motifs de confiance en l'Alliance. — Y. Yadin, *The Fourth Season of Excavations at Hazor*, pp. 22-40. Compte rendu général au terme de la campagne de fouilles de 1958. Secteur H : quatre temples cananéens; secteur K : basse ville; secteurs A et B : le tell. On obtient 21 niveaux couvrant environ 25 siècles. — H. Ringgren, *La « gnose » dans les textes de Qumrân*, pp. 41-53. Avec les textes où il est question de connaissance il faut étudier des notions voisines : puissance de Dieu (création et prédestination), nature de l'homme. La connaissance elle-même, don de Dieu, a un objet très ample. Par rapport à la γνῶσις hellénistique, cette *da'at* présente quelques traits communs et de grandes différences. Il faudrait étudier encore les rapports avec la gnose simonienne, le mandéisme, la mystique juive. — W. G. Kümmel, *Eschatologie de l'avenir ou du présent dans le christianisme le plus ancien*, pp. 54-71. S'il est vrai, comme beaucoup l'admettent, que l'attente d'un proche règne de Dieu est primitive, deux questions restent à éclaircir : règne futur ou déjà commencé? chez Jésus lui-même ou entre lui et Paul-Jean? Bien des précautions s'imposent dans l'analyse des textes (priorité des Syn. sur *Jo.* et *Act.*). On finit par retrouver à la fois l'espoir d'une parousie prochaine et l'assurance d'un salut inauguré par le Christ, deux sentiments qui chez Jésus et les premiers chrétiens expriment ensemble la foi au seul Dieu agissant dans le seul Seigneur. — B. Gerhardsson, *Ein griechisches Lectionar in Uppsala*, pp. 72-88. Upps. Gr. 73 est identique à Kosinitza 202. Description, contenu, étude du calendrier. Le ms. doit venir d'Asie mineure autour de 1300. — L. Cervall, *Un lectionnaire de l'A. T.* (en francais), pp. 89-96. Linköping Gr. T 276 contient des leçons pour le Carême et les vigiles, et date probablement du XII^e ou XIII^e s. — Recensions : par B. Gerhardsson, de P. Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium ein judenchristliches Evangelium?* (Aarhus, 1958), pp. 97-110. On ne décèle chez *Matth.* aucune « tendance particulariste », mais il a été spécialement marqué par un atavisme juif, de sorte que s'y reflète la lutte entre deux conceptions très diverses de la mission; par E. Larsson, de R. Bring, *Galaterbrevet* (Stockholm, 1958), pp. 111-119. Problèmes de la loi et de la liberté; par Å. Sjöberg, de S. N. Kramer, *From the Tablets of Sumer* (trad. suéd., Stockholm, 1958), pp. 120-131; par I. Engnell, M. Ottosson,

(1) *Svensk Exegetisk Årsbok*, édité par H. Riesenfeld, XXIV. En supplément : *Symbolae Biblicae Upsalienses*, 16. Lund, C W. K. Gleerup, 1959; in-8°, 170-50 pp.; 10 cour. s. — Nous traduisons les titres des articles écrits en suédois.

A. Carlson, L. Cervall, d'un certain nombre de travaux récents sur l'A. T., présentés brièvement sous les trois grandes traditions P, D et K (des Chroniques à Néhémie), pp. 141-161; etc. — En supplément, traduction par T. Säve-Söderbergh (préparée en séminaire) de l'*Évangile de la vérité*, pp. 5-27, et de l'*Évangile de Thomas* (numérotation de Leipoldt), pp. 28-49. Beaucoup de termes gnostiques sont indiqués en grec au passage.

[L.-M. Dewailly]

Si dépassée qu'elle soit par la science moderne, la tradition médiévale sur l'histoire générale et sa chronologie garde un intérêt pour notre connaissance de l'antiquité : il n'est donc pas inutile de remonter aux origines de cette tradition pour rappeler sur quoi elle se fonde, comment elle s'est formée. Tel est le dessein du Prof. O. Linton dans sa dissertation sur *une vue de l'histoire universelle :* il explique la marche de l'exposé qui reprend membre après membre le long sous-titre (1). Comment, d'abord, les traditions de l'A. T. ont-elles pris place dans un cadre chronologique (chap. I)? Même les écrits prophétiques et poétiques supposent un certain schème historique de continuité, dès lors qu'on voit le passé lié à l'avenir grâce à l'élection et à l'alliance. Alors interviennent les chiffres, et L. recueille dans la Bible même tous ceux qui intéressent les différentes périodes; il s'efforce (sans entrer dans la discussion des sources « littéraires ») d'en marquer l'intention et la portée plus que la valeur objective souvent malaisée à fixer. Dans l'organisation progressive de la tradition historique des Grecs (chap. II), c'est aussi le poète qui est le premier au travail; les logographes ne se dégageront que lentement de la mythologie épique; la distinction entre mythe et histoire, formulée par Thucydide et Aristote, sera mise en œuvre plus tard par Eratosthène et Diodore. Le judaïsme hellénisé de la Diaspora, puis le christianisme (chap. III), seront amenés à confronter les deux traditions. Un Philon, un Josèphe, avec leur tour d'esprit différent, utiliseront tous deux les données grecques et étrangères au service d'une vue de l'histoire universelle fondée sur la Bible (on a reconnu au passage le titre de l'ouvrage). Les auteurs chrétiens à leur tour puiseront dans la culture hellénistique avec l'intention de montrer la supériorité de leur foi. L. étudie en particulier sous ce rapport Clément d'Alexandrie (*I, Strom.* XXI), dont l'immense documentation assemble beaucoup de matériaux sans rien construire, Jules l'Africain, qui le premier fait de la naissance du Christ la date centrale de l'histoire du monde, donnant par là une valeur nouvelle à la chronologie biblique prise comme cadre de l'histoire universelle, Hippolyte de Rome (*Chronique*), et enfin Eusèbe (chap. IV), dont les Χρονικοί κανόνες gardent la même intention directrice mais reprennent le travail de fond en comble. Après quoi le livre s'arrête net, comme sur une coupure de courant. On admire, sur un sujet assez ingrat, cette érudition étendue dépouillant textes et études, vigilante et rigoureuse sans nulle ostentation. Comme les textes souvent sont incertains, on peut se livrer à une autre lecture et peut-être par endroits conclure autrement, mais il faudra se reporter à cette étude d'ensemble qui montre les enchaînements et les progrès. En la refermant on éprouve néanmoins un double regret. Aucun raccord n'est tracé, en conclusion,

(1) Olof Linton, *Synopsis historiae universalis.* Om en middelalderlig skoletraditions forudsaetninger i bibelsk- jødisk, graesk-hellenistisk og oldkirkelig tradition. Tiré-à-part de *Københavns Universitets Festskrift i anledning af årsfesten 1957.* Grand in-8° de 144 pp. Copenhague, Gads Forlag, 1957. — Prix : 15 cour. dan.

entre Eusèbe et tout ce qui a suivi, dès S. Jérôme et tout au long du moyen âge, de sorte que le rapport qui lie la tradition médiévale à ses antécédents reste totalement dans l'ombre et que la question posée tout au début n'est guère éclairée. Il fallait aussi brièvement revenir sur la portée dernière de la recherche. En bien des endroits l'exposé montre que le souci d'un cadre chronologique d'ensemble tient de près à la conception de l'histoire elle-même, à la continuité qu'on y aperçoit et qu'on attribue à l'action de Dieu : sans tomber dans la « philosophie de l'histoire », il n'était pas déplacé de souligner ce sens religieux des événements, qui donne une inspiration commune à tous les efforts énumérés dans ce beau travail.

[L.-M. D.]

La *Tradition* dont a parlé le Dr. Josef Pieper dans une Société scientifique de Rhénanie-Westphalie (1), n'est pas au premier chef la notion particulière et précise de la théologie chrétienne, encore moins de la théologie catholique, mais celle plus générale de transmission à travers les générations humaines d'un patrimoine de culture.

Il analyse avec lucidité ce phénomène qui comporte trois termes : celui qui transmet, ceux de qui il transmet, les « anciens » dont il accepte l'autorité, et ceux à qui il transmet pour qu'ils vivent à leur tour du donné transmis. Il faut que ce donné ne soit plus accessible de façon directe, car s'il l'était on en aurait la science; la tradition suppose la foi aux premiers chaînons qui ont reçu le donné. Elle suppose aussi que le dépôt se transmet intact et sans changement; c'est un trésor que conserve fidèlement la mémoire. Une telle autorité de la tradition, et l'obligation de s'y tenir, ne se légitiment en définitive que par une révélation divine originelle. Il faut que Dieu lui-même ait livré et garanti ce donné que les hommes auront à se transmettre pour en vivre. En fait une telle tradition sacrée se manifeste de trois manières privilégiées : dans la tradition doctrinale du christianisme; dans les mythes religieux qui gardent quelque chose de la révélation primitive; dans les certitudes inconscientes telles que salut, culpabilité, bonheur, etc. La théologie a pour devoir de transmettre en l'interprétant pour chaque époque le donné de la tradition. La philosophie aussi devrait en profiter; malheur à elle si elle s'en éloigne volontairement. A travers tous les changements de la politique, de la technique, des conditions de vie, etc., qui divisent les hommes, une seule chose peut maintenir leur unité : la participation commune à une tradition sacrée qui remonte à une Parole de Dieu.

Ces réflexions d'un tour personnel ne manquent pas d'intérêt. Elles ne sont pas non plus sans raideurs ou maladresses, qu'a fait sentir la discussion qui a suivi. Ainsi, il faut maintenir un progrès, sinon dans le donné fondamental de la tradition, du moins dans son intelligence, son explicitation et sa présentation; le Dr. Pieper souscrit d'ailleurs à cette observation du Dr. Ohm. La très riche variété de phénomènes qui peuvent se ranger sous l'étiquette « tradition » doit être aussi soulignée, avec le Dr. Ritter. Pour ma part j'ai l'impression d'une équivoque quand on classe dans une même catégorie la révélation chrétienne et ces « certitudes inconscientes » qui sont en somme les données immédiates de

(1) Josef Pieper, *Über den Begriff der Tradition* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 72). In-8° de 58 pp. Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1958. — Prix : DM 3,70.

la conscience : de part et d'autre sont engagées des vérités d'un tout autre ordre ! Quoi qu'il en soit de ces points discutables, la contribution du Dr. Pieper a dans son ensemble le mérite d'une réflexion fraîche. Bien qu'elle reste assez loin des problèmes précis de la « Tradition » en théologie, elle peut en éclairer utilement les prolégomènes.

[P. Benoit]

Le *projet de solidarité chrétienne* proposé par le Prof. O. Cullmann dans une conférence à Zürich en 1957 avait suscité beaucoup d'intérêt et aussi un certain émoi; son auteur a jugé bon de s'en expliquer à nouveau dans une brochure qui tient compte des réactions rencontrées et répond aux objections (1). Ce projet se concrétise en « une collecte réciproque qu'on ferait une fois par an, précisément le dimanche qui tombe pendant la semaine de prière; collecte des protestants pour les pauvres parmi les catholiques, collecte des catholiques pour les pauvres parmi les protestants » (p. 40). En voici les raisons. L'unité est une qualité essentielle de l'Église, qu'inculque fortement tout le N. T.; aux origines il put y avoir des divergences, mais sans rupture véritable; on fit pour conserver l'unité les sacrifices nécessaires, dont la collecte des églises pauliniennes pour celle de Jérusalem fut précisément le symbole efficace (ch. I). Aujourd'hui il n'en va plus de même. L'unité de l'Église a été rompue, et d'une façon apparemment irrémédiable, car la mésentente porte sur la nature même de l'Église et son principe d'unité : le magistère infaillible du pape pour les catholiques, la parole et le sacrement pour les protestants. Aucun des deux partis ne peut se rallier aux prétentions de l'autre sans se nier lui-même et cesser d'exister. « A vues humaines, l'unité, maintenue dans le christianisme primitif, n'est plus possible entre catholiques et protestants » (p. 23). Tel est le fait douloureux qu'il faut loyalement constater (ch. II). Et pourtant l'unité perdue sur le terrain de la foi peut être compensée par la solidarité sur le terrain de la charité. De fait un désir de bonne entente et de compréhension bienveillante se manifeste depuis quelque temps dans les discussions entre théologiens des deux confessions, et la semaine annuelle de prière pour l'unité est une autre preuve du rapprochement des cœurs. Pour rendre visible et efficace, et à l'échelle des laïcs, cette solidarité qui se cherche, il conviendrait de la prouver par une démarche comportant un sacrifice positif de soi-même : d'où la collecte réciproque proposée. Elle rappellerait aux uns et aux autres que, même séparés, ils restent « frères en Christ » (ch. III). En dépit d'un accueil généralement très favorable, qu'attestent des gestes émouvants, des objections ont été soulevées que le Prof. Cullmann s'applique à réfuter (ch. IV). Les échanges charitables se faisant de chrétiens à chrétiens, et non d'Église à Église, ils ne risquent nullement de minimiser les divergences doctrinales, ni d'accorder une reconnaissance officielle à la confession séparée. La collaboration à des œuvres communes de charité, que préconisent certains, aurait déjà sans doute une réelle valeur, mais le geste *réciproque* qu'on propose vaut encore mieux, car « il nous oblige à faire le sacrifice pour le frère *séparé* et *à penser à lui* » (p. 63). Quant aux garanties touchant le bon usage ou la répartition, c'est là une affaire d'organisation, et surtout de confiance sans laquelle un tel geste n'a plus de sens. C'est un *climat* qu'il s'agit de créer; si faibles que puissent être les réalisations concrètes,

(1) Oscar Cullmann, *Catholiques et Protestants. Un projet de solidarité chrétienne.* In-12 de 70 pp. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958. — Prix : 2,75 fr. s.

elles seront grandes si elles aident à dissiper l' « atmosphère de méfiance réciproque qui empoisonne nos relations » (pp. 66 s.).

Cet appel est rédigé en un ferme langage, empreint d'un loyal réalisme. Les sentiments qui l'inspirent sont nobles et authentiquement chrétiens. Je souhaite de tout cœur qu'il soit entendu, car le geste qu'il sollicite ne peut être que bienfaisant; accompli avec ampleur, il peut être de grande portée. La seule réserve que je me permets d'avancer concerne les considérants théologiques sur notre désunion. Je ne pense pas que le principe d'unité de l'Église réside, pour les catholiques, dans le magistère infaillible du pape; et je ne vois pas en quoi la « tension eschatologique entre le présent et l'avenir » — que les travaux du Prof. Cullmann ne sont pas les seuls à signaler — se trouve, « pour tout catholique croyant », « abolie partiellement dès à présent, avant tout dans [ce] magistère » (p. 24). Que l'ère eschatologique soit commencée avec la résurrection, M. Cullmann ne le contestera pas; ni non plus, je pense, que l'Église y vive déjà par la foi. Mais celle-ci est encore immergée par ses membres dans le monde ancien, nous le savons comme lui, dans un état de lutte et de tension qui caractérise l'eschatologie commencée mais non achevée. Qu'elle ait, pour la guider dans cette lutte, l'assistance indéfectible que Jésus lui a promise en la personne de Pierre, cela ne supprime en rien la réalité de la tension, mais au contraire la souligne (1). Elle a son unité dans ce Christ vers lequel elle marche et qui la conduit. Le pape n'est pas pour elle une hypostase divine qui lui rend les biens célestes plus présents qu'aux protestants. Qu'un savant aussi éclairé et aussi sympathique que le Prof. Cullmann ait encore à mieux s'informer sur la position catholique, c'est un signe qu'un meilleur rapprochement des esprits peut être envisagé et que, sur le terrain même de la foi, la situation n'est pas aussi désespérée qu'il le dit. En attendant cet accord des esprits qui reste désirable et possible, il reste que celui des cœurs est d'un très haut prix; et c'est pourquoi son initiative généreuse mérite le plus large accueil.

[P. B.]

Si l'on peut définir une mystique comme « une vision du monde et de l'histoire qui pousse l'homme à agir et oriente son action » (p. 14), le chrétien, vivant dans un monde de plus en plus gagné aux mystiques de masse, n'a aucune raison de souffrir d'un complexe d'infériorité. P. de Surgy se plaît à le souligner en décrivant *les grandes étapes du mystère du salut* (2) telles qu'elles ont été réalisées par Dieu, dans l'ancienne Alliance d'abord, puis dans le Christ. La création, Abraham, Moïse, le prophétisme, l'Exil, les Sages d'Israël, les Pauvres de Yahvé, le Christ, l'Église enfin, vivant dans l'attente du retour de son Seigneur, tels sont les jalons essentiels de cette histoire dont le déroulement marque le retour progressif de l'humanité déchue vers l'amitié de son Créateur et Père. Sans négliger le point de vue « critique », qui cherche à faire la part de l'événement et de son revêtement

(1) C'est parce que l'Église est encore en marche dans un monde sujet à l'erreur, qu'elle a besoin d'une « permanence du prophétisme » qui s'exprime par le « charisme sûr de la vérité » donné au corps épiscopal dont le Pape est le chef; cf. *Revue Thomiste*, 1950, pp. 406 s., le P. Labourdette et saint Irénée qu'il cite. Quand les Protestants refusent cette garantie d'un magistère humain pour ne compter que sur la direction immédiate du Christ et de son Esprit, n'est-ce pas eux qui se croient déjà trop installés dans l'ère eschatologique?

(2) Paul de Surgy, *Les grandes étapes du mystère du salut*. In-12 de 236 pp. Paris, Les Éditions Ouvrières, 1958. — Prix : 570 fr.

littéraire souvent hyperbolique (surtout pour les récits anciens), l'Auteur s'est attaché principalement à mettre en lumière les grandes lignes théologiques de l'histoire du salut, les attitudes fondamentales de l'homme en face de son Dieu, telles qu'elles apparaissent aux moments les plus cruciaux du drame humain. Le résultat est excellent : prêtres et chrétiens trouveront là, sous une forme accessible à tous, une vue générale du dessein de Dieu sur le monde, une « mystique » capable de donner une impulsion décisive à leur action. On aurait aimé toutefois que le Nouveau Testament ne fût pas réduit à la portion congrue! La personne du Christ est si complexe, sa mission si pleine de sens, que l'on aurait pu sans inconvénient lui consacrer plusieurs chapitres, pour montrer, par exemple, le Christ « vu » à travers les évangiles synoptiques, ou avec le regard d'un saint Jean, d'un saint Paul. Est-ce que l'apôtre des Gentils ne méritait pas également un chapitre, étant donné l'ampleur de ses vues sur le « mystère » chrétien?

[M.-E. Boismard]

Le chanoine Delhaye, professeur aux facultés théologiques de Lyon et de Lille, a entrepris de mettre son enseignement à la disposition d'un public de clercs, de prêtres du ministère, et éventuellement de laïcs soucieux de bonne doctrine. Sous le titre général de « Rencontre de Dieu avec l'homme » (1) il traite de *la vie théologale*. Un premier volume porte sur les vertus de foi, d'espérance et de charité, considérées dans leur ensemble et dans leurs rapports avec la grâce et avec la nature humaine : c'est une analyse morale de type humaniste, appuyée sur des textes scripturaires choisis, et organisée suivant des schèmes scolastiques assez facilement reconnaissables, malgré l'absence voulue de technicité. Le volume suivant porte sur la vertu d'*espérance*, on lui a donné le numéro trois pour conserver dans la publication finale l'ordonnance traditionnelle. Un mémoire de licence de M. l'Abbé Boulangé y a été fondu avec l'enseignement magistral. A côté d'un exposé d'allure déductive, ce volume comprend une partie patristique intéressante, et une partie biblique sur laquelle il nous faut malheureusement faire des réserves. Pour l'Ancien Testament, on s'est contenté de présenter les figures d'Abraham et de Judith. La première était mal choisie, malgré son importance réelle; le style dépouillé de la Genèse ne fournit pas en effet les indications fines nécessaires pour un livre de ce genre, les remplacer par des emprunts à d'autres livres ou par de molles réflexions phénoménologiques n'est pas un travail de théologie biblique. Le personnage de Judith était mieux choisi, mais on n'y a pas vu que l'espérance conduit à l'action audacieuse, ce qui est pourtant typiquement juif. En fait c'était tout de même dans les prophètes qu'il fallait chercher. L'étude néo-testamentaire est plus intéressante. L'ensemble des textes a été examiné, et on y a observé qu'une partie de la tradition ne connaît pas d'autre attitude du chrétien devant la longueur du temps que la patience et la vigilance. Malheureusement, cette remarque n'a pas été exploitée. Et on n'a pas fait attention non plus à la note psychologique de joie dans l'espérance (*Rom.*, xii, 12).

Ces critiques ne tendent pas à nier l'intérêt de deux volumes qui peuvent rendre de vrais services au public auquel ils sont destinés, et méritent de sa part un excellent accueil. [M. Du Buit]

(1) Ph. Delhaye, *Rencontre de Dieu avec l'homme*, Vol. I : *Vertus théologales en général*. In-8° de 160 pp. Vol. III (en collaboration avec J. Boulangé) : *Espérance et vie chrétienne*. In-8° de 317 pp. Paris et Tournai, Desclée, 1957 et 1958. — Prix : 450 et 1 320 fr. français.

Ancien Testament. — *Généralités.* — Préparé depuis de longues années et retardé par la guerre mondiale, un nouveau texte de la *Bible massorétique* vient d'être édité par les soins de N. H. Snaith (1). Ce n'est pas une simple réédition des textes de Letteris ou de Ginsburg, ni un texte éclectique. Il se base sur les manuscrits hébreux espagnols conservés au British Museum; ceux-ci représentent d'après Snaith la vraie tradition de Ben Asher. De fait, ce nouveau texte se rapproche étroitement de celui qu'a établi P. Kahle pour la Bible de Kittel, bien que ce dernier texte repose sur une base différente. Le texte édité par Snaith respecte les espacements traditionnels. Pour les *Psaumes*, les *Proverbes* et *Job*, les débuts des seconds stiques de chaque vers s'alignent pour former une colonne verticale, symétrique à celle des débuts de vers. Les sections de la Loi et des Prophètes sont indiquées; une table donne à la fin la répartition selon les sabbats et les jours spéciaux de l'année. Un soin extrême a été apporté à l'accentuation. La typographie est excellente, les points-voyelles ressortent bien, et la reliure semble solide. Je signale une confusion entre *samech* et *mem final*, p. 331, ligne 15, 1er mot *(mk's*, non *mk'm)*.

[R. Tournay]

Un groupe de Professeurs d'outre-Atlantique, parmi les plus éminents, a entrepris une révision de la *traduction anglaise des Apocryphes de l'A. T.* (au sens protestant), destinée à compléter la *Revised Standard Version* de l'Ancien et du Nouveau Testament (2). Le texte grec suivi est celui de l'édition de A. Ralphs, parue en 1935; pour le livre de Tobie, c'est le texte grec des mss *Vaticanus* et *Alexandrinus* qui a servi de base à la révision; les additions au livre de Daniel (Suzanne, Bel, prière d'Azarias), ont été révisées d'après la traduction de Théodotion; enfin c'est la vieille latine qui a fourni le texte de II Esdras. Commencé en 1952, ce travail de révision s'est poursuivi durant plus de six années et fut soumis à un contrôle sévère : chaque collaborateur dut fournir un essai de traduction qui fut discuté en réunion du Comité de révision; la traduction finale de chaque livre fut à nouveau critiquée par une commission spéciale avant son acceptation définitive. La personnalité et la compétence des réviseurs, le soin avec lequel le travail a été contrôlé, nous sont un garant de la qualité de cette réalisation. La traduction anglaise est éditée ici sans aucune introduction et sans notes explicatives, à l'exception de quelques notes de critique textuelle.

[M.-E. B.]

Sur la demande et selon les directives de Mgr Maximilien de Furstenberg, Internonce au Japon, le Studium Biblicum Franciscanum de Tokyo a entrepris une *traduction de la Bible en japonais*. La traduction est faite sur les textes originaux, hébreu ou grec; elle vise à être « claire, élégante, naturelle et sans affectation », de façon à être comprise de tous. Des « principes de traduction » ont été établis (cf. le « Missionary Bulletin », XII, 1958, pp. 763-767), qui définissent la langue adoptée, à savoir le « colloquial Japanese » ou langage parlé. Cette traduc-

(1) N. H. Snaith, *Old Testament in Hebrew*. In-8° de 1 366 pp. The British and Foreign Bible Society, 146 Queen Victoria Street. Londres E. C. 4. — Prix : 17 s. 6 d.

(2) *The Apocrypha of the Old Testament. Revised Standard Version*. In-8° de vi-250 pp. Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1957. — Prix : 18 sh.

tion, élaborée scientifiquement, est accompagnée d'une Introduction et de Notes critiques. Les différents livres de la Bible paraîtront d'abord en volumes séparés, en suite de quoi ils seront rassemblés, après révision du texte et abréviation des introductions et notes, en un seul volume. C'est en somme la formule qu'a adoptée la Bible de Jérusalem. Le premier volume, contenant la *Genèse* (1), vient de paraître; et l'on espère publier en cette même année 1959 le *Lévitique*, *Tobie-Judith-Esther*, et la *Sagesse*. Ensuite viendront l'*Exode*, *I Maccabées*, *Isaïe*. Fruit d'une longue préparation, le travail est mené ardemment mais avec soin et prudence. Le récent retour de Rome d'un Père Franciscain japonais, docteur en théologie, a permis d'utiles révisions et garantit la qualité de l'œuvre. Totalement incompétent pour apprécier le résultat, et regrettant sincèrement de ne pouvoir comprendre des signes si jolis, je ne puis que louer la présentation élégante et applaudir à un projet très utile, dont l'heureuse réalisation semble entourée des meilleures garanties.

[P. B.]

La *Society for Old Testament Study* continue de s'assurer la reconnaissance des biblistes en éditant chaque année sa *Book List* (2). Celle de 1958, préparée par G. W. Anderson avec l'aide de trente recenseurs, a la même qualité que les précédentes : une liste complète (du moins n'y ai-je relevé aucune omission sérieuse) des publications en différentes langues — y compris les langues scandinaves et l'hébreu moderne — dans tous les domaines des sciences bibliques avec, pour chaque livre, l'indication exacte de l'éditeur et du prix, une brève analyse du livre et un jugement compétent sur sa valeur. Quiconque possède ces listes annuelles est assuré d'avoir un tableau fidèle de la littérature récente concernant l'Ancien Testament.

[R. de Vaux]

Un volume d'*hommage* a été offert *au Professeur O. Eissfeldt* pour son soixante-dixième anniversaire (3). Le titre choisi : « D'Ugarit à Qumrân » souligne l'intérêt que le jubilaire a toujours porté aux découvertes qui, depuis un quart de siècle, ont enrichi notre connaissance de l'Ancien Orient et servi à l'intelligence de la Bible, spécialement aux découvertes sensationnelles de Râs Shamra à partir de 1929 et des manuscrits de la Mer Morte à partir de 1947. Les vingt-trois essais qui composent ce volume manifestent, par la diversité d'origine de leurs auteurs, le rayonnement de la personnalité d'O. Eissfeldt comme l'estime où on le tient partout; la variété des sujets traités reflète correctement l'étendue des domaines qu'Eissfeldt a lui-même explorés pour le bénéfice de la science. On ne peut ici que caractériser d'un mot chacune de ces contributions.

W. F. Albright, *Zur Chronologie der vorislamischen Araber*, pp. 1-8, considère

(1) *The Holy Bible. The Book of Genesis.* Colloquial Critical Translation from the Original Languages. In-12 carré de VII-294 pp., 3 cartes. Studium Biblicum Franciscanum, 370 Tamagawa-setamachi, Setagaya-ku, Tokyo, 1958.

(2) *Book List 1958.* The Society for World Testament Study. La liste est distribuée aux membres de la Société; on peut aussi l'acquérir en s'adressant à D. R. Ap-Thomas, Llansadwrn, Menai Bridge, Anglesey, Grande-Bretagne. — Prix : 6 sh.

(3) *Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung Otto Eissfeldt... dargebracht* (Beihefte zur ZAW., 77), édité par J. Hempel et L. Rost. In-8° de 303 pp. Berlin, A. Töpelmann, 1958. — Prix : broché DM 40.

que la chronologie des royaumes arabes du Ier millénaire av. J.-C. est maintenant assurée dans ses grandes lignes; on peut cependant prévoir que les partisans d'une chronologie relativement basse et d'une chronologie plus ou moins haute continueront à s'affronter. — H. Bardtke, *Der Erweckungsgedanke in der exilisch-nachexilischen Literatur des Alten Testament*, pp. 9-24, recherche dans la littérature biblique tardive les idées de « réveil religieux » que définit la phénoménologie de la religion; il utilise spécialement les textes de *Jonas*, III, 1-10; *Jer.*, XXXI, 33 ss.; *Ag.*, I, 14; *Ez.*, XXXVI, 26 s. — W. Baumgartner, *Beiträge zum hebräischen Lexikon*, pp. 25-31, réunit des observations sur le vocabulaire hébraïque en utilisant les langues voisines et les textes extra-bibliques (Qumrân). — D. Daube, *Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs*, pp. 32-41, dégage les notions juridiques qui se cachent dans certains récits de la Genèse et de l'Exode. — G. R. Driver, *Notes on Isaiah*, pp. 42-48, propose des solutions nouvelles pour les passages difficiles d'*Is.*, I, 20; XVI, 7; XXI, 4; XXIV, 6; XXV, 2; XXVI, 16; XXIX, 4 et 24; XXX, 22; XXXI, 9; XXXIII, 3; XLII, 24; XLIV, 8; XLVII, 9; XLVIII, 14; LVIII, 12 et 14; LX, 5. — K. Galling, *Die* Terpolè *des Alexander Jannäus*, pp. 49-62, suppose que l'objet précieux que Strabon signale dans un temple de Rome comme provenant d'Alexandre Jannée était une sorte de « jardin d'Adonis ». — J. Hempel, *Pathos und Humor in der israelitischen Erziehung*, pp. 63-81, est une contribution intéressante aux méthodes d'éducation en Israël. — P. Humbert, *Emploi et portée biblique du verbe* yāṣar *et de ses dérivés substantifs*, pp. 82-88, conclut que le sens de la racine est essentiellement plastique et que, lorsqu'elle s'applique à l'œuvre de Dieu, c'est pour la présenter sous un aspect très concret, comme une activité où Dieu « met la main à la pâte ». — J. Lindblom, *Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus*, pp. 89-104, répond affirmativement à la question que son titre pose, au moins pour le nom de *nabi'* donné aux prophètes et pour la formulation des oracles de l'Ancien Testament qui s'inspire, par l'intermédiaire des Cananéens, des formules orientales de proclamation. — F. Maass, *Hazor und das Problem der Landnahme*, pp. 105-117, tire argument des récentes fouilles de Haṣor pour établir la date basse de la conquête et justifier l'historicité de *Jos.*, XI, 1-14. — R. Meyer, *Spuren eines semitischen Präsens-Futur in den Texten von Chirbet Qumran*, pp. 118-128, pense retrouver les traces d'un présent-futur ouest-sémitique dans certaines formes des manuscrits de Qumrân (l'expression « textes de Khirbet Qumrân » devrait être évitée : les manuscrits proviennent seulement des grottes de la région de Qumrân et non des ruines de Khirbet Qumrân, qui n'ont préservé que quelques bribes de textes sur des jarres ou des ostraca). — S. Mowinckel, « *Rahelstämme* » *und* « *Leastämme* », pp. 129-150, veut expliquer par la méthode de l'histoire des traditions le groupement de certaines tribus d'Israël autour des figures éponymes de Rachel et de Léa. — C. R. North, *The Essence of Idolatry*, pp. 151-160, offre des réflexions pertinentes sur un sujet important et, chose curieuse, rarement abordé pour lui-même dans les études sur l'Ancien Testament. — L. M. von Pákozdy, *Theologische Redaktionsarbeit in der Bileam-Perikope*, pp. 161-176, pense que le dernier rédacteur de *Num.*, XXII-XXIV a adapté l'histoire de Bileam à ses vues théologiques; il souligne à bon droit que la tâche la plus importante de l'exégète est d'expliquer le texte dans la forme dernière qu'il a reçue. — L. Rost, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer*, pp. 177-183, étudie les sacrifices *'ôlah* et *zèbaḥ* et se demande si le sacrifice *'ôlah* n'a pas été originairement le sacrifice d'une vie humaine dans une circonstance extraordinaire, alors que le sacrifice *zèbaḥ* était offert communé-

ment dans les multiples sanctuaires. La réforme deutéronomique aurait rejeté le *zèbaḥ* au second plan et l'holocauste d'un animal, *ʿôlah*, serait devenu le sacrifice type. — H. H. Rowley, *Qumran, the Essenes and the Zealots*, pp. 184-192, critique les théories de Del Medico et surtout de Driver et Roth, qui identifient les sectaires de Qumrân avec les Zélotes de la Première Révolte juive. — S. Segert, *Die Schreibfehler in den ugaritischen literarischen Keilschrifttexten*, pp. 193-212, a classé les erreurs des scribes de Râs Shamra d'après les catégories établies par Fr. Delitzsch dans son livre sur les fautes de lecture et d'écriture dans l'Ancien Testament. — M. Sekine, *Schöpfung und Erlösung im Buche Hiob*, pp. 213-223, étudie la relation entre création et rédemption dans le livre de Job : la création est un mystère que l'homme ne peut atteindre, et à cause des objections qu'il a soulevées, Job mériterait d'être retranché de la création, mais la rédemption l'y réintègre en bonne place. — H. J. Stoebe, *David und Mikal*, pp. 224-243, pense que, derrière cette histoire de la jeunesse de David avec Mikal et Mérob, il y a une tradition orale compliquée qui a emprunté des traits à l'histoire de Jacob et de ses deux femmes, aussi à Rahab, la courtisane de Jéricho. — D. Winton Thomas, *Again « The Prophet » in the Lachish Ostraca*, pp. 244-249, réfute l'opinion, à nouveau exprimée, que le « prophète » des ostraca de Lakish est Jérémie; comme apport positif, il suggère que ce prophète était un anneau dans une chaîne de messagers qui transmettaient des ordres militaires. — R. de Vaux, *Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient*, pp. 250-265 : à propos du sanctuaire souterrain découvert à Tell el-Fârʿah (*RB.*, LXIV, 1957, pp. 559-567), j'ai rassemblé les témoignages sur l'usage sacrificiel du porc dans l'Ancien Orient. — Th. C. Vriezen, *Einige Notizen zur Übersetzung des Bindewortes* ki, pp. 266-273, insiste sur le sens concessif de la particule *ki*. — J. Ziegler, *Zum Wortschatz des griechischen Sirach*, pp. 274-287, étudie le vocabulaire de l'Ecclésiastique grec en notant les *hapax legomena* et les mots qu'on ne retrouve que dans un ou deux ou trois autres livres de la Septante, ou chez Symmaque, Aquila, Théodotion.

Ce livre est un bel hommage au Professeur Eissfeldt, à qui l'on souhaite d'avoir encore de nombreuses années d'un travail heureux et fécond.

[R. de V.]

Comme il avait récemment fait pour M. Noth (1), le même éditeur a réuni dans un volume facile à manier un certain nombre d'études de G. von Rad sur l'Ancien Testament (2). Dans l'avant-propos, l'auteur avertit qu'il ne récrirait pas aujourd'hui sans les modifier quelques-unes de ces études, dont la plus ancienne est vieille de vingt-sept ans. Toutes ne représentent donc pas la pensée actuelle de von Rad, mais c'est un avantage d'avoir à portée de la main ces travaux qui gardent une vraie valeur et dont certains ont été publiés dans des périodiques qu'il n'est pas aisé de consulter partout. Voici la liste des monographies qui ont été retenues pour ce volume : *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch — Verheissenes Land und Jahwes Land im Hexateuch. — Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes. — Zelt und Lade. — Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. — Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglauben. — Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel. — Die deuteronomische*

(1) Cf. *RB.*, LXV, 1958, p. 122.

(2) G. von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bucherei, 8, Altes Testament). In-8° carré de 312 pp. München, Ch. Kaiser, 1958. — Prix : cartonné DM 12.

Geschichtstheologie in den Königsbüchern. — Das judäische Königsritual. — Die Stadt auf dem Berge. — „Gerechtigkeit" und „Leben" in der Kultsprache der Psalmen. — Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik. — Hiob 38 und die altägyptische Weisheit. — Josephsgeschichte und ältere Chokma. — Die Vorgeschichte der Gattung von 1 Kor. 13, 4-7.

[R. de V.]

Histoire biblique. — D'une courageuse maison catholique d'édition de la République Démocratique Allemande nous vient un luxueux cahier sur *la Tour de Babel*, admirablement illustré (1). Il s'adresse au grand public mais il est fondé sur une science et une exégèse solides, comme en témoignent les noms des personnalités qui ont contrôlé sa préparation, p. 5, et les notes qui le terminent, pp. 66-71. Après avoir recherché l'origine du récit et son attache avec l'une des ziggurats mésopotamiennes explorées par les archéologues, on conclut qu'on ne peut encore rien dire de certain. On dégage ensuite la valeur de cette histoire qui est une histoire religieuse : c'est une rébellion de l'homme contre Dieu et son châtiment. Il y a grand plaisir à regarder ces belles images et à lire ce texte sobre et clair.

[R. de V.]

E. Täubler, mort en 1953, est surtout connu comme un historien de l'antiquité grecque et romaine, mais il avait publié quelques travaux de détail sur l'Ancien Testament et il a laissé un gros manuscrit de recherches bibliques. H.-J. Zobel publie ce qui concerne *l'époque des Juges* (2). Quinze chapitres étudient : Éhud et Églon, Mika et Dan, Issachar, Asher et Zabulon, Éphraïm et Benjamin dans le cantique de Débora, Débora et Baraq, Shamgar et Yaël, la « maison » de Joseph, les dits sur Joseph et Benjamin dans *Gen.*, XLIX, Ruben, Galaad et Gad, Galaad-Makir, Gédéon et Abimélek, Jephté. Le lien entre ces différentes études est donné par le chapitre d'introduction : l'époque des Juges n'est pas une préparation à l'époque monarchique, c'est l'époque des tribus libres qui ne sont liées entre elles que par une parenté réelle ou fictive; c'est l'organisation des clans semi-nomades qui sont maintenant fixés au sol et constituent une aristocratie paysanne. D'après Täubler, le caractère original de l'époque des Juges s'exprime dans un genre littéraire particulier, celui de la « novelle », un terme trop souvent employé de manière imprécise mais qui désigne pour l'auteur le récit court, plus ou moins dialogué, d'un événement qui paraît piquant, nouveau, extraordinaire, centré sur un personnage dont les actions viriles inspirent chez les lecteurs un sentiment de joie, indépendamment de toute considération religieuse. Contrairement à une tendance récente, Täubler pense que la mise par écrit de ces récits a suivi de près leur composition et a tout de suite pris une forme littéraire. Quant aux faits historiques qui ont abouti à cet établissement des tribus en Canaan, Täubler les reconstruit par des voies nouvelles. Il reconnaît dans les Ḫabiru /'Ibrim la désignation des groupes qui nomadisaient sur les bords de l'Euphrate et qui furent entraînés dans le grand

(1) *Der Turmbau zu Babel. Ein Märchen?* In-4° de 72 pp. avec beaucoup d'illustrations en noir et en couleur. Leipzig, St. Benno-Verlag, 1958.

(2) E. TÄUBLER, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter*, herausgegeben von H.-J. ZOBEL. In-8° de XV-320 pp. et une carte. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958. — Prix : DM 33 broché; DM 37 relié toile.

mouvement hyksos. Au temps d'Amarna, une vague pousse Juda, Siméon et Lévi au sud et Ruben en Galaad jusqu'à la montagne de Moab. Un autre groupe ancien est celui des tribus galiléennes. Dans la montagne centrale, Dan, Makir et Méroz étaient installés au temps d'Amarna mais n'ont pas pu s'y maintenir. Puis se produisit l'entrée d'Éphraïm-Manassé, qui repoussèrent Benjamin dans son petit territoire. Täubler était un esprit très personnel et il est souvent bien difficile de le suivre dans son exégèse et dans sa reconstruction historique, mais, en abordant les textes d'une manière qui n'est pas coutumière aux historiens et aux exégètes de l'Ancien Testament, il force ceux-ci à reprendre l'étude des problèmes et à éprouver les solutions qu'ils leur donnaient. Et c'est pourquoi il était utile que ces études fussent publiées.

[R. de V.]

Dans le commentaire catholique néerlandais de l'Ancien Testament, A. Van den Born a publié les *Livres des Rois* (1) après ceux de Samuel (2). Cet ouvrage a les mêmes qualités que le précédent. Pour la critique textuelle, il est assez dépendant de la Bible de Kittel. Le commentaire est intéressant et groupe beaucoup de références bibliques. Les problèmes de topographie et d'archéologie ne sont pas négligés et l'auteur utilise les travaux les plus récents. Il a eu la très bonne idée de rassembler en appendice les principaux textes extra-bibliques qui ont un rapport avec les récits des Rois, depuis la stèle de Mésha jusqu'à la Chronique de Nabuchodonosor éditée par Wiseman et les textes mentionnant Yoiakîn à Babylone, publiés par Weidner.

[R. de V.]

Dans la collection « Témoins de Dieu », P. Buis nous donne un *Josias* (3). C'est une biographie, quelque peu romancée, replacée dans l'histoire politique et religieuse du temps. On l'accueillera avec sympathie comme l'œuvre d'un jeune en qui s'est éveillé le goût du travail biblique. Il n'a peut-être pas mesuré la profondeur et la complexité des problèmes qu'il abordait et qu'il résoud en suivant quelques bons auteurs récents. Il lui manque encore une certaine expérience de la critique littéraire, qui l'eût gardé d'utiliser sur le même plan les textes des *Rois* et ceux des *Chroniques*. Privilège de la jeunesse, son style est alerte, mais, défaut de la jeunesse aussi, il est parfois négligé : la situation religieuse sous Manassé est une « salade russe », Israël « singe » les grandes puissances, etc. Mais ce tableau bien brossé et pas trop déformé fera connaître à un large public la figure attrayante et paradoxale du dernier grand roi de Juda.

[R. de V.]

Évangiles. — Dans une thèse élaborée pour l'obtention du grade de docteur en philologie biblique, à l'Université de Louvain, le Père Félix Gils, C. S. Sp., étudie le thème de *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques* (4). Les conclusions

(1) A. Van den Born, *Koningen uit de grondtekst vertaald en uitgelegd* (De Boeken van het Oude Testament, IV, 2). In-8° de 237 pp. Roermond, Romen & Zonen, 1958. — En souscription : Fl. 9.

(2) Cf. *RB.*, LXIV, 1957, p. 275 s.

(3) P. Buis, *Josias* (Témoins de Dieu, 16). In-12 de 114 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 958. — Prix : Fr. 270.

(4) Félix Gils, C. S. Sp., *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Orientalia et Biblica Lovaniensia, II). In-8° de xii-196 pp. Louvain, Publications Universitaires, 1957.

du premier chapitre sont assez nuancées. D'une part, on ne saurait nier que, dans les évangiles synoptiques, les foules aient tenu Jésus pour un prophète; mais par ailleurs, les évangélistes ne semblent pas attacher une importance spéciale à ce titre (sauf peut-être Luc), et Jésus lui-même ne se désigne que rarement et jamais très explicitement comme prophète. Nous aurions là un des titres les plus anciens, sinon le plus ancien, attribué à Jésus durant sa vie publique; dans la tradition chrétienne, il s'est effacé devant ceux de Christ, Serviteur de Dieu, Fils de l'Homme, etc... En fait d'ailleurs, Jésus s'est comporté durant sa vie publique en véritable prophète. Il bénéficia de visions prophétiques, notamment lors de son baptême, de sa transfiguration, ou encore lorsqu'il proféra son hymne de jubilation (deuxième chapitre). Il formula lui-même un certain nombre de prophéties, concernant spécialement l'avènement du Royaume des cieux, ou les événements de sa mort et de sa résurrection (troisième chapitre). Jésus se situe donc bien dans la ligne traditionnelle du prophétisme en Israël : s'il ne fut pas que prophète, il fut certainement un authentique prophète. On saura gré à l'Auteur de nous avoir épargné une érudition stérile à propos du prophétisme dans la littérature hellénistique. Avec raison, il s'est attaché surtout à replacer la vie et les paroles du Christ dans la ligne du prophétisme de l'Ancien Testament. Le point de vue philologique tient une grande place dans ses développements, surtout pour montrer les affinités littéraires de tel ou tel texte du N. T. avec les textes prophétiques, spécialement d'Isaïe et de Daniel. La méthode est excellente et manifeste bien le milieu de pensée dans lequel Jésus lui-même a vécu. Certains rapprochements pourront paraître un peu forcés, comme entre *Mt.*, x, 17 et *Dan.*, i, 2 (pp. 104 et 129), et surtout entre *Mt.*, xx, 19 et *Is.*, l, 6 (p. 136) : si le substantif μάστιγας correspond bien au verbe μαστιγῶσαι, je vois plus difficilement comment le substantif ἐμπτυσμάτων peut correspondre au verbe ἐμπαῖξαι. Les développements sur l'interprétation de la scène du baptême du Christ (pp. 49 ss.) et sur le sens de l'épisode de la transfiguration (pp. 73 ss.) m'ont paru spécialement bien menés. Jésus y bénéficie de deux visions successives qui lui indiquent le sens de sa véritable mission : il doit réaliser la vocation du Serviteur de Yahvé annoncé par le prophète Isaïe, qui est de promulguer le « droit de Dieu » aux peuples (scène du baptême, cf. *Is.*, xlii, 1-2), mais qui est aussi de mourir pour délivrer le peuple de Dieu de ses péchés (transfiguration, cf. *Is.*, liii). On lira aussi avec intérêt la petite section (pp. 156 ss.) consacrée à montrer comment Jésus a exercé son rôle de prophète en commentant les oracles d'Isaïe et de Daniel en fonction de l'avènement du Royaume qu'il est venu établir. Les analyses du discours de Mission (*Mt.*, x) et du discours eschatologique (*Mt.*, xxiv) m'ont paru moins convaincantes. A la suite de Mgr Cerfaux, G. tient le discours de mission pour primitif dans *Mt.*, et abrégé dans *Mc.* et *Lc.*, ce qui me semble contestable. Par ailleurs, je crois que c'est la communauté primitive, et non Jésus lui-même, qui a mêlé les perspectives de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde dans le discours eschatologique.

[M.-E. B.]

La *Revue Biblique* avait rendu compte très élogieusement du livre de Dom Jacques Dupont sur *les Béatitudes* (*RB.*, 1955, pp. 420-424). En voici une seconde édition entièrement refondue, en deux volumes : le premier volume (le seul actuellement paru) traitant exclusivement du problème littéraire (1), un volume ulté-

(1) Dom Jacques Dupont, *Les Béatitudes*. I. *Le problème littéraire. — Les deux versions*

rieur traitera du problème doctrinal. Cette division s'est avérée nécessaire du fait que les développements primitifs ont pris une extension beaucoup plus considérable : sur le problème littéraire, ce qui était dit en 90 pages s'étend maintenant sur 300, d'une typographie semblable. En quelques lignes, l'Auteur précise quelles ont été ses intentions : « En remettant notre travail sur le métier, notre but n'a pas été de *défendre* par de nouveaux arguments les conclusions auxquelles nous avions d'abord abouti. Si nous les avons souvent rejointes, c'est après les avoir remises en question. En plus d'une occasion, un examen plus attentif nous a fait adopter des positions plus nuancées; nous n'avons pas hésité à nous rétracter chaque fois qu'il le fallait, avec la joie qu'apporte au chercheur un travail qui progresse » (p. 5). De fait, en comparant l'une et l'autre édition, on constate facilement que le travail a été entièrement « remis sur le métier » : la pensée chemine vers le même but, mais par des sentiers souvent entièrement différents, grâce à des analyses beaucoup plus complexes, plus nuancées souvent. On sent partout le souci de l'Auteur de se soumettre avant tout à son objet : il ne veut pas prouver une thèse, il livre les résultats auxquels l'ont conduit des analyses précises, qui veulent avant tout rester objectives. On ne peut que s'incliner devant une méthode de travail aussi rigoureuse. Si je me sens en plein accord avec l'Auteur sur l'ensemble de ses conclusions, je voudrais cependant souligner deux points qui me semblent contestables. Le logion sur l'arbre que l'on reconnaît à ses fruits revêt une signification différente en *Mt.*, VII, 15-20 et *Lc.*, VI, 43-45 : chez *Mt.*, il s'agit des faux prophètes que l'on reconnaît à leurs fruits; chez *Lc.*, le logion concerne les disciples, qui se reconnaissent aux fruits qu'ils portent, ces fruits étant leurs bonnes œuvres. Dom Dupont estime que le point de vue de *Mt.* est préférable et maintient le caractère primitif de *Mt.*, VII, 15 : « Gardez-vous des faux prophètes, etc... ». Les raisons alléguées en faveur de ce choix ne manquent certes pas de poids; j'avoue cependant avoir de la peine à m'y rallier. On se demande en effet ce que vient faire cette monition contre les faux prophètes dans le cours du Sermon sur la montagne, consacré à mettre en relief les exigences de la Loi nouvelle et les devoirs de la charité fraternelle. La perspective de *Lc.* me semble correspondre beaucoup mieux au ton général du sermon : après avoir indiqué les devoirs de la charité fraternelle, Jésus ajoute que le véritable disciple se reconnaît aux fruits qu'il donne : les bonnes œuvres que la charité lui inspire. La tradition lucanienne pourrait d'ailleurs être confirmée par la tradition johannique. Je crois que *Jo.*, XV, 1-16 forme l'équivalent johannique du sermon sur la montagne; on y notera entre autres ces rapprochements avec *Lc.* : 1° développements sur la charité fraternelle (*Lc.*, VI, 27-42 et *Jo.*, XV, 12-13); 2° les bons fruits des véritables disciples (*Lc.*, VI, 43-45 et *Jo.*, XV, 1-8; comparer aussi *Jo.*, XV, 6 et *Mt.*, VII, 19 sur l'arbre stérile jeté au feu); 3° nécessité de mettre en pratique les paroles du Christ (*Lc.*, VI, 46-47 et *Jo.*, XV, 10). Il me semble donc que *Mt.* a modifié la perspective primitive en introduisant, par le v. 15, le thème des faux prophètes, tiré du discours eschatologique. Un autre choix de Dom Dupont me semble contestable. Il admet, avec raison, que les deux béatitudes concernant les persécutés (*Mt.*, V, 10 et V, 11-12) forment doublet. Il préfère tenir *Mt.*, V, 11-12 pour primitif, et *Mt.*, V, 10 pour formulation secondaire. Un argument de poids en faveur de ce choix est évidemment le fait que *Lc.*, VI, 22-23 est parallèle

du Sermon sur la montagne et des Béatitudes. Nouvelle édition entièrement refondue. In-8° de 388 pp. Bruges, Abbaye de Saint-André; Louvain, E. Nauwelaerts, 1958. — Prix : 300 fr. b.

à *Mt.*, v, 11-12, et non à v, 10. Cette solution aboutit toutefois à l'anomalie suivante : des deux formes du doublet, la première (*Mt.*, v, 10) correspond parfaitement au genre littéraire des autres béatitudes; même forme concise et rythmée, même emploi de la troisième personne du pluriel, *inclusio* très sémitique avec la première béatitude; la seconde au contraire tranche sur les précédentes par ses longs développements et sa formulation à la deuxième personne. Or Dom Dupont rejette la première forme pour choisir la seconde! Cette solution est d'autant moins normale que le thème des persécutions, et de la joie céleste qui doit les compenser, fut un de ceux que l'Église primitive développa avec prédilection (cf. *Rom.*, v, 3-5; *I Petr.*, i, 6-8; iii, 14; iv, 14; *Jac.*, i, 2-4; i, 12; etc...); on doit donc penser que la forme longue de la béatitude des persécutés est plutôt une amplification du thème primitif. Malgré l'appoint fourni par *Lc.*, vi, 22 s., il me semble que *Mt.*, v, 10 représente la forme primitive de la béatitude des persécutés. Pour expliquer l'accord *Mt.-Lc.*, on peut supposer que le dédoublement de la béatitude était déjà fait dans le document dont dépendent *Mt.* et *Lc.*; voulant éviter le doublet (comme il le fait souvent ailleurs), *Lc.* aura supprimé le texte le moins développé, gardant celui qui s'adaptait mieux aux préoccupations des communautés chrétiennes.

[M.-E. B.]

Dans un livre de lecture facile et agréable, Adrian Hastings s'est attaché à dégager les principales caractéristiques des *écrits lucaniens :* troisième évangile et actes des apôtres (1). Il précise d'abord quelles furent les sources de Luc, autant qu'il est possible de le conjecturer. Outre *Mc.* et *Mt.* (H. adopte la théorie de Dom Buttler selon laquelle Luc aurait utilisé notre *Mt.* grec canonique, mais selon une première édition légèrement différente de celle que nous possédons maintenant), saint Luc aurait suivi, pour les évangiles de l'enfance, une source écrite en hébreu, d'origine hiérosolomytaine, et peut-être dépendante de Jacques. Il aurait été influencé aussi par la catéchèse johannique, par saint Paul, et aurait puisé ses renseignements auprès de certains personnages mentionnés dans le N. T., comme Philippe, Jeanne de Chusa, et surtout Simon de Cyrène, qui aurait été l'un des fondateurs de l'église d'Antioche (cf. *Act.*, xi, 20; xiii, 1). Parmi les traits caractéristiques du troisième évangile, mentionnons spécialement la présentation de Jésus comme prophète; non pas tellement le nouveau Moïse annoncé par *Deut.*, xviii, 18, que Élie : pour Luc, les traits du plus grand des prophètes de l'A. T. s'appliquent à Jésus beaucoup mieux qu'à Jean-Baptiste. Quant au livre des Actes, il est dominé par la personnalité de Paul, l'apôtre des Gentils, en qui Luc voit le type même du « témoin » du Christ parmi les Nations. Le but de A. Hastings n'était pas de tout dire sur saint Luc. Il a certainement réussi à nous en donner une figure attrayante, s'attachant surtout à souligner les orientations théologiques profondes de ses écrits.

[M.-E. B.]

La série de commentaires connue sous le nom de « Regensburger Neues Testament » se renouvelle progressivement. Voici maintenant la nouvelle édition du

(1) Adrian Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem. A Study of the Teaching of Saint Luke.* In-12 de xii-200 pp. London, New York, Toronto, Longmans Green, 1958. — Prix : 16 sh.

commentaire de l'évangile selon saint Jean, par le Professeur A. Wikenhauser, profondément remaniée et complétée en fonction des travaux parus depuis une dizaine d'années (1). L'introduction n'a pas subi de modifications notables; on notera cependant un long paragraphe dans lequel W. expose certaines nouvelles tendances de l'exégèse (catholique ou protestante) concernant la genèse du quatrième évangile. A ce propos, on notera que l'Auteur envisage toujours favorablement l'hypothèse de « feuillets déplacés » pour expliquer les anomalies de structure de l'évangile, mais il semble évoluer vers une autre conception : celle de « doublets » provenant de traditions johanniques différentes et joints ensemble par les éditeurs de l'évangile (cf. en ce sens les quelques lignes ajoutées dans la nouvelle édition, p. 61, à propos de *Jo.*, I, 22-24). En exégèse, W. montre qu'il s'est tenu au courant des publications récentes. Il expose longuement les opinions des autres, même lorsqu'il ne croit pas pouvoir admettre leurs conclusions (cf. les nouveaux développements sur l'hypothèse Agneau-Serviteur de *Jo.*, I, 29, p. 64, ou sur la leçon ἐγεννήθη de *Jo.*, I, 13, p. 46). Souvent, ses prises de position sont devenues plus nuancées. Il semble considérer avec plus de sympathie l'interprétation « ne l'ont pas vaincue », pour *Jo.*, I, 5 (p. 43), comme aussi la leçon « Élu de Dieu » en *Jo.*, I, 34 (p. 66). Même si ce commentaire du quatrième évangile reste substantiellement identique à lui-même, il se trouve maintenant enrichi de façon considérable et demeure donc l'un des meilleurs commentaires catholiques sur saint Jean que nous possédions.

[M.-E. B]

Théologie du N. T. — Le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* continue sa progression au rythme prévu d'un fascicule environ par trimestre (2). Voici maintenant les fascicules 10 à 14 du volume VI, qui vont de πόρνη à πτωχός. Le mot πόρνη donne occasion à Hauck/Schulz de traiter du thème du divorce dans le N. T. Les textes de *Mt.*, V, 32; XIX, 9 ne signifient pas que le conjoint a la permission de rompre son mariage, eu égard à l'infidélité de sa femme, mais que, en cas de séparation justement inévitable, l'homme doit être exempt de tout reproche si la femme, par sa conduite, a rendu impossible la poursuite du mariage. On est étonné que, p. 592, note 75, l'ouvrage de J. Bonsirven sur cette question ne soit pas mentionné parmi les ouvrages catholiques. — L'article ποταμός a été confié à Rengstorf. On notera spécialement l'interprétation qu'il donne de *Jo.*, VII, 37-38 : les fleuves d'eau vive coulent du sein du croyant; ce texte, de rédaction récente, aurait eu pour but de fonder la fonction apostolique des disciples après la glorification du Christ. A propos du Judaïsme (p. 598), R. ne mentionne pas le symbolisme des fleuves qui représentent les peuples envahisseurs (symbolisme courant dans les Targum); c'est ce symbolisme cependant qui permet d'expliquer des textes comme *Apoc.*, XII, 15. A propos du Jourdain (traité ici), R. note la réserve des auteurs du N. T. à l'égard de ce fleuve. Ce serait une réaction contre certains milieux hétérodoxes qui insistaient sur le baptême dans

(1) Alfred Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes übersetzt und erklärt.* Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage (Regensburger Neues Testament, 4. Band). In-8° de 360 pp. Regensburg, Pustet, 1957.

(2) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begr. von G. Kittel, hrsg. von G. Friedrich. Band VI, Lief. 10 (janv. 1958), 11 (avr. 1958), 12 (juil. 1958), 13 (nov. 1958), 14 (mai 1959). In-4°, pp. 577-896. Stuttgart, Kohlhammer. — Prix de souscription du fasc. : 4,60 DM.

l'eau courante, influencés sans doute par la tradition du baptême conféré par Jean. — Weiss analyse avec précision les divers sens métaphoriques de πούς : ce mot peut désigner la personne, la vie morale, la puissance; d'où l'humilité de ceux qui servent les « pieds » d'un autre (dénouer les sandales, laver les pieds). — Le mot πράσσω et ses dérivés (par Maurer) n'offrait pas de difficultés sérieuses. M. note le sens péjoratif que le verbe revêt le plus souvent dans le N. T. : accomplir une action mauvaise. — La mansuétude du Christ (πραΰς, par Hauck/Schulz) est soulignée principalement par *Mt.* dans le N. T.; les autres auteurs ont évité cette « qualité », car ils se soucient davantage de mettre en évidence la majesté, la toute-puissance du Christ-Seigneur. — A propos de πρέσβυς, Bornkamm souligne l'évolution de l'organisation presbytérale que l'on peut constater dans les Actes. En *Act.*, xv-xvi, les Anciens apparaissent aux côtés des Apôtres et forment avec eux une sorte de tribunal, ayant droit de dirimer les questions doctrinales pour l'ensemble de l'Église, à l'analogie donc du Sanhédrin juif. En xi, 30 et xxi, 18, au contraire, les Anciens sont nommés seuls et sont les représentants de la communauté locale de Jérusalem, à l'image de l'organisation synagogale juive. D'après xxi, 18, Jacques est le chef manifeste de ce collège. Dans les écrits postapostoliques, influencés par le judaïsme hellénistique *(Jac., I Petr., Pastorales)*, le collège presbytéral est formé à l'analogie des Synagogues de la Diaspora. — L'article πρό donne à Reicke l'occasion de souligner l'importance du thème de la préexistence du Christ dans le N. T., comme aussi l'opposition entre le plan divin caché dès les origines du monde, puis manifesté dans le temps présent. — Au sens figuré, πρόβατον (Preisker/Schulz) désigne, soit l'ancien peuple de Dieu, en tant qu'il erre loin de Dieu, soit le nouveau peuple de Dieu en tant qu'il est soumis à la grande tribulation eschatologique et bénéficie ensuite du salut. — De courtes notices précisent le sens de προέχομαι (Maurer), de πρόθυμος (Rengstorf), surtout à propos de *Mt.*, xxvi, 41 dont le sens est éclairé par une analyse philologique précise, de προΐστημι (Reicke), qui revêt surtout le sens de « conduire, prendre soin de ». — Le mot προκοπή (Stählin) qui ne se lit que dans Paul, son disciple Luc et les Pastorales, appartient au langage de la Diatribè cynico-stoïcienne. Dans le N. T., il est employé pour désigner les progrès : des individus, des communautés, des hérésies, ou même des Éons, le nouveau monde remplaçant l'ancien qui passe. — L'article πρός, par Reicke, offre une soigneuse classification des différents sens de cette préposition. — Le verbe προσδοκάω (Maurer) est utilisé surtout dans une perspective eschatologique pour désigner l'attente du salut. — L'article προσήλυτος, de Kuhn, est consacré, dans sa plus grande partie à l'étude du thème dans l'A. T., dans le judaïsme hellénistique, palestinien ou rabbinique. On y trouvera d'intéressantes précisions sur les conditions d'admission des Prosélytes; un dernier paragraphe traite du thème connexe des « Craignants Dieu ». — Le verbe προσκόπτω (Stählin) revêt dans l'A. T. une signification essentiellement théologique : il désigne la chute, la ruine du Peuple élu, en tant qu'elle est la rétribution par Dieu de sa chute morale (abandon du vrai Dieu). Dans le N. T., cette chute est spécifiquement le manque de foi. — Même si le verbe προσκυνέω (Greeven) a pu avoir un sens profane, il connote toujours une attitude religieuse dans le N. T., et spécialement dans *Mt.* : les hommes se prosternent devant le Christ parce qu'ils reconnaissent en lui une certaine manifestation du monde divin. En *Jo.*, iv, 20-24, le sens n'est pas simplement figuré, comme on pourrait le croire : l'insistance sur le lieu où il faut adorer montre que l'évangéliste garde présent à l'esprit le pèlerinage à

Jérusalem qu'impliquait le verbe « adorer ». — Après une courte notice de Maurer sur πρόσφατος, Lohse analyse les divers sens du mot πρόσωπον. Comme dans la Septante, il peut revêtir un sens purement profane et désigner le visage, ou encore la surface d'un objet. Mais il a souvent aussi une signification religieuse et cultuelle : Dieu tourne son visage vers les hommes, pour leur montrer sa faveur ou sa défaveur; les hommes cherchent à « voir » le visage de Dieu, non plus dans le Temple, comme jadis, mais dans la béatitude céleste. — L'article προφήτης occupe à lui seul la valeur de tout un fascicule et fut rédigé par plusieurs collaborateurs. Les prophètes étaient connus déjà du monde grec (Krämer); leur activité avait pour but de manifester la volonté du dieu pour lequel ils parlaient, cette volonté leur étant connue soit par inspiration directe, soit par symboles. Ils jouaient un rôle d'intermédiaires entre leur dieu et les hommes. Le prophète parlait à la place du dieu, en son nom (— προ); il n'annonçait pas les événements futurs, ce sens ne fera son apparition que tardivement, et sous l'influence du christianisme. Dans l'A. T. (Rendtorff), le prophétisme apparaît dès les origines en liaison étroite avec le culte. On aurait tort toutefois de voir là une de ses caractéristiques essentielles; on se trouve plutôt en présence d'un état de fait dont il est difficile de préciser la portée exacte. Quant au rôle du prophète, il consiste avant tout à transmettre la parole de Dieu touchant l'avènement du Royaume, cette parole contenant, soit des menaces contre les prévaricateurs (exhortations à éviter le Jugement de Dieu), soit des promesses concernant un avenir plus ou moins lointain. Pour le Judaïsme, Meyer insiste surtout sur deux aspects connexes d'un état de fait consécutif à l'Exil : la disparition du prophétisme, douloureusement ressentie dans le Peuple, et l'attente du prophète à venir, qui doit inaugurer l'ère du salut après avoir été habilité par d'éclatants miracles. Le N. T. (Friedrich) accorde une grande importance aux prophètes de l'Alliance ancienne : ils ont prédit à l'avance (sens temporel de προ) le mystère du Christ, spécialement sa mort et sa résurrection, et leur témoignage confirme donc l'authenticité de la mission de Jésus. Par ailleurs, l'attente de la venue d'un prophète trouve sa réalisation, dans Jean-Baptiste d'abord, qui fut considéré par ses disciples comme le prophète eschatologique (d'où la réaction des évangélistes, qui montrent la supériorité du Christ sur lui), et surtout dans le Christ, considéré comme un véritable prophète par l'ensemble du peuple, et comme le prophète eschatologique annoncé en *Deut.*, xviii, 18, par les premiers chrétiens. Dans les Communautés chrétiennes primitives, on voit l'éclosion d'un courant prophétique nouveau. S'il se situe dans la ligne du prophétisme ancien, il s'en distingue aussi par plusieurs traits : multiplication du charisme prophétique; fonction nouvelle, qui est de faire connaître à la Communauté des choses cachées aux générations précédentes; autorité restreinte, les prophètes du N. T. étant soumis aux chefs de la Communauté. L'article se termine par une étude des liens unissant le prophétisme aux autres charismes : extase, glossolalie, prière, apocalypses, gnose, enseignement, évangile. — Après une courte notice sur le verbe προχειρίζω, Michaelis traite de l'adjectif πρῶτος et des mots qui en dérivent par composition. Parmi ceux-ci, la première place revient évidemment à πρωτότοκος. En *Lc.*, ii, 7, le mot implique la possibilité, voire même l'attente, que d'autres enfants suivent; le texte seul ne permettrait toutefois pas de conclure qu'en fait Marie eut d'autres enfants après Jésus. On trouvera ici par ailleurs de bonnes analyses de *Rom.*, viii, 29 et *Col.*, i, 15. — Le sens premier du verbe πταίω (K. C. Schmidt) est bien déterminé par *Rom.*, xi, 11 : *heurter, trébucher;* il est donc pratiquement synonyme de προσκόπτω.

—Le fascicule se termine par les premières pages de l'article πτωχός, dont nous rendrons compte avec le prochain fascicule.

[M.-E. B.]

La troisième « Semaine Théologique » de l'Université Grégorienne a tenu ses assises à Rome du 23 au 27 septembre 1957 (1). Ses invitations étaient spécialement adressées aux professeurs des Facultés, Séminaires et Scolasticats d'Italie. Les communications, plus ou moins remaniées, de ces rencontres viennent d'être réunies en un agréable petit volume, que préface É. Dhanis, professeur à la Grégorienne. Le thème général des conférences et discussions concernait *la victoire du Christ sur la mort*, qu'on a naturellement envisagée sous divers aspects, suivant les « spécialités » théologiques reconnues. Le lecteur ne saurait s'étonner que la « théologie dogmatique » obtienne la préséance, en objet et en méthode. C'est une situation épistémologique depuis longtemps acquise, non moins soigneusement conservée, dont il ne semble pas à craindre qu'on laisse bientôt prescrire les droits. Cette situation est considérée comme la « base » nécessaire d'une « réflexion théologique sûre » (p. 1). D'autres théologiens, qui voudraient à tout le moins ne pas offrir à l'évangile un service moins « sûr », s'étonneront peut-être, cependant, que, dans ces conditions, on s'oblige avec une telle désarmante sérénité à ne demander à la « théologie biblique » que des clartés parallèles, ou, au mieux, rétroactives. L'Écriture est-elle un témoin dont la voix ne se ferait entendre que dans le passé, comme l'implique trop souvent la formule ambiguë du « retour aux sources », ou au contraire, est-elle un témoin *permanent* dont la parole toujours vivante se fait entendre dans le *présent* (et même dans l'avenir!), comme il est clair que le supposent la tradition liturgique et pastorale, et aussi bien, à mon avis, la plus authentique tradition théologique elle-même? Mais cela est une autre affaire, trop vaste pour être utilement abordée dans un compte rendu. Prenons donc une fois de plus les choses telles qu'elles sont. — Dans la section « théologie dogmatique », L. Ciappi, pendant de longues années professeur à l'Angelicum et aujourd'hui Maître du Sacré Palais, pose le fondement des travaux ultérieurs : *La risurrezione dei morti secondo la dottrina cattolica* (pp. 3-21). Le distingué rapporteur, cherchant un appui dans la méthode même de s. Thomas, qu'il qualifie d' « inductive » (p. 5), répond successivement aux trois questions suivantes : Existe-t-il une résurrection des morts? Quelle en est dès lors la nature, ou, si l'on veut, les causes intrinsèques constitutives, formelles et matérielles? Enfin, quelles sont les causes extrinsèques de notre résurrection future : efficiente, exemplaire et finale? Le point de départ est une triple affirmation dogmatique : 1° les hommes ressusciteront; 2° avec leurs propres corps; 3° sans exception. Cette affirmation est si bien fondée dans l'enseignement du « Magistère infaillible de l'Église » (p. 8) qu'on n'a pas jugé à propos d'interroger nommément l'Écriture. Le lecteur avisé ne s'en plaindra pas trop, quand il aura appris, au passage, que Jésus tira un jour argument du « livre II de l'*Exode* » (dal libro II dell'*Esodo*), contre les Sadducéens, pour les convaincre de la résurrection des morts. Il doit s'agir, en réalité, d'*Ex.*, III, 6, si, par ailleurs, la référence approximative à *Mt.*, XXII, 24 peut être étendue jusqu'à recouvrir *Mt.*, XXII, 32 (p. 14). Tout cela, sans doute, n'est qu'inadver-

(1) *Christus Victor Mortis* (Terza Settimana Teologica, 23-27 settembre 1957), ed. E. Dhanis. In-8° de 324 pp. Rome, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1958. — Prix : 1 300 lires.

tance, mais c'est beaucoup en quelques lignes. — J. Alfaro, pour sa part, consacre une longue étude (pp. 22-70) au Christ glorieux, en tant que révélateur du Père *(Cristo Glorioso, Revelador del Padre)*. La formule, on l'aura deviné, renvoie en premier lieu au IV^e^ évangile, dont l'auteur discute et interprète les passages qui, de son point de vue, lui paraissent fondamentaux : I, 14 en regard de I, 18; XVII, 24 en regard de XVII, 26. Par un jeu de relations un peu plus complexe, XVII, 24 est en outre rapproché de I, 14 et XVII, 26 de I, 18. De cette analyse, qu'il situe en « théologie biblique » (p. 39), l'auteur retient les données suivant lesquelles *Jo.* présente le Christ comme « révélateur du Père », d'abord dans la gloire inaugurée de son existence terrestre, puis dans la gloire consommée de son existence eschatologique. Le reste de la contribution d'Alfaro est consacré à la recherche d'une « explication théologique de cette fonction du Verbe incarné » (p. 39). Le présupposé de la discussion est que le « terme de la génération éternelle du Père est le Verbe », comme tel, et que c'est ce même Verbe, né dans le sein du Père, qui « subsiste dans l'humanité » depuis l'incarnation (p. 70). — De façon plus concise, W. A. van Roo *(The Resurrection of Christ: Instrumental Cause of Grace)* reprend ensuite, dans la perspective de la théologie de s. Thomas, le problème de la causalité de la résurrection du Christ relativement à la grâce (pp. 71-84). Peu satisfait des théories de la causalité morale et de la causalité intentionnelle dispositive, l'auteur cherche une issue du côté de la causalité instrumentale, au sujet de laquelle il met spécialement en valeur la distinction de l'instrument technique (« instrument of art »), destiné à produire un changement physique dans les corps, et du signe conventionnel, dont l'action se tient dans le double champ de l'intentionnel et du juridique. C'est dans l'ordre du signe que l'humanité, et tout spécialement, la résurrection du Christ, peuvent être dites causes instrumentales de la grâce. — Le titre de la communication de J. H. Wright, *The Consummation of the Universe in Christ*, (pp. 85-94) ouvre une vaste perspective sur la signification de la personne et de l'action de Jésus comme Christ et Seigneur : souveraineté universelle, d'après *Mt.*, XI, 27; XXVIII, 18; *Jo.*, V, 19; *Éph.*, I, 9-10; *Phil.*, II, 8-11; *Col.*, I, 19-20, etc.; parachèvement universel du dessein de Dieu, d'après *I Cor.*, XV, 24-25, etc. Peut-être la perspective théologique est-elle ici trop ambitieuse, justement, surtout si l'on songe que les nombreux textes du Nouveau Testament invoqués à l'appui de la thèse se situent plus modestement dans une perspective *géocentrique*, sinon même simplement *historique*. En tout cas, il y faut des nuances, si l'on ne veut pas tomber dans l'extrapolation. Ce que nous avons appris de l' « univers », au-delà du petit monde des hommes, nous permet-il encore de parler avec autant d'assurance de la fin et de la consommation du tout, même si, éventuellement, il nous semble que l'Écriture nous offre son appui? — Dans la section « théologie biblique », S. Lyonnet *(La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul)* revient de façon éclairante sur le problème du type de causalité de la résurrection du Christ dans l'ensemble de l'œuvre de notre rédemption (pp. 95-118). Ses observations tournent autour du texte central de *Rom.*, IV, 25 : « ressuscité pour notre justification ». Ce qu'il faut comprendre, c'est que mort et résurrection ne doivent pas être dissociées, comme une certaine tradition exégétique (latine) et une certaine tradition théologique (également latine) ont été portées à le faire. Il est intéressant de noter en passant, avec l'auteur, que s. Thomas lui-même, en évitant de ramener toute sa théologie de la rédemption sous la catégorie du mérite, s'est expressément réservé la possibilité d'inclure la résurrection elle-même dans l'œuvre de la rédemption, au titre commun de la

causalité efficiente instrumentale. — Dans un ordre de problèmes qui n'est pas sans affinités avec le précédent, Teodorico da Castel S. Pietro *(Il Sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei)* souligne d'abord que, dans la pensée de son auteur, l'épître aux Hébreux devait attirer principalement l'attention sur le sacerdoce céleste que le Christ continue à exercer auprès du Père, sans préjudice de l'acte « éminemment sacerdotal de sa mort sur la croix » (pp. 119-134). Il précise ensuite en quel sens il convient d'entendre cette fonction du sacerdoce céleste du Christ : offrande *(oblatio)* de la victime déjà immolée sur la croix. — La communication de S. Garofalo *(Sulla « escatologia intermedia » in S. Paolo)* s'inscrit dans la série déjà longue des réactions provoquées, de divers côtés, par un article d'O. Cullmann, paru d'abord dans les Mélanges K. Barth (1956) et reproduit la même année en brochure (pp. 135-152). Après avoir brièvement résumé la pensée de Cullmann, l'auteur soumet à un nouvel examen les deux textes pauliniens classiques sur l'état intermédiaire entre la mort et la résurrection (*Phil.*, I, 21-23 et *II Cor.*, V, 1-10). Le résultat de cette reconsidération attentive des textes majeurs renverserait « l'implacable alternative » dans laquelle s'enferme la pensée de Cullmann : plutôt qu' « Immortalité de l'âme *ou* résurrection des morts? », il faudrait donc dire « Immortalité de l'âme *et* résurrection de la chair ». — Dans un autre domaine, S. Tromp *(« Caput influit sensum et motum ». Col. 2, 19 et Éph. 4, 16 in luce traditionis)* tente d'éclairer deux textes pauliniens par une reconstitution de leur arrière-fond anthropologique (pp. 153-166). Les éléments de cette reconstitution sont empruntés à la tradition de la médecine ancienne (Hippocrate, Galien), dont l'auteur analyse le vocabulaire sur quelques points particuliers : tête, système nerveux sensori-moteur, etc. On peut se demander, cependant, s'il ne fallait pas de préférence chercher cette sorte de renseignements dans les représentations plus frustes de l'anatomie et de la physiologie populaires. L'effet produit sur la traduction de *Col.*, II, 19 paraît, en tout cas, assez redoutable, s'il faut sous-entendre, et même lire : « Tenens caput, ex quo totum corpus ope nervorum sensiferorum et motiferorum, aponeurosium et nervorum syndeticorum subministratum et fortiter compactum, sibimetipsi augmentum Dei procurat » (p. 160)! — La section « critique et apologétique » s'ouvre par une étude très soignée d'É. Dhanis sur les multiples problèmes littéraires que continuent de poser à la critique *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de saint Marc* (*Mc.*, XV, 40-XVI, 8) (pp. 167-210). Par les deux voies convergentes des liens littéraires intérieurs aux récits de Marc, d'une part, et de la comparaison avec les autres témoins de la tradition évangélique primitive sur la mort et la résurrection de Jésus, d'autre part, l'auteur montre que Marc a vraisemblablement emprunté en substance son double récit de l'ensevelissement et de la visite au tombeau à une ancienne « histoire de la passion », qui a dû se former elle-même très tôt dans la catéchèse originelle et qui semble avoir accompagné, sous des formes variables, la préhistoire littéraire des synoptiques. — Contre ce qu'affirment ou laissent encore entendre certains historiens des religions comparées, une communication de K. Prümm *(I cosidetti « dei morti e resorti » nell'Ellenismo)* précise ensuite, au bénéfice de l'apologétique, qu'on ne saurait attribuer aux religions à mystères (Attis et Cybèle, Adonis, Osiris, Perséphone, Dionysos) une signification sotériologique à laquelle, en réalité, elles n'ont jamais prétendu ni dans leurs mythes ni dans leurs rituels, et que la conscience de leurs initiés ne leur attribuait d'ailleurs pas (pp. 211-239). Malgré certaines affinités plutôt lointaines d'orientation générale qui por-

taient l'espérance humaine vers la possession de la « vie », le christianisme demeure, à cet égard, un exemple isolé, et transcendant. — Enfin, pour dégager les récits évangéliques d'objections qui pourraient porter atteinte à leur « historicité », V. Marcozzi *(Osservazioni medico-psicologiche sui fatti concernenti la risurrezione di N. S.)* confronte la mort et la résurrection de Jésus avec les observations respectives des médecins et des psychologues. D'une part, la mort du crucifié a dû suivre un processus de rapide asphyxie. Il n'y a pas le moindre indice, d'autre part, que dans la constatation du fait de la résurrection du Seigneur les témoins aient été victimes d'une contagion hallucinatoire quelconque. — « Liturgie et ascétique » voisinent, un peu accidentellement sans doute, dans la quatrième et dernière partie du recueil. H. Schmidt *(« Paschalibus initiati mysteriis »)*, en une excellente étude sur la liturgie du Triduum pascal, insiste sur l'unité profonde des mystères commémorés et sur la prééminence de la résurrection dans la signification cultuelle de l'ensemble (pp. 263-280). — La communication d'A. Raes *(La rizurrezione di Gesù Cristo nella liturgia Bizantina)* constitue en elle-même un rappel opportun de la présence de l'Orient chrétien, grec surtout, dans l'héritage liturgique de l'église universelle (pp. 281-293). L'auteur analyse avec pénétration les principaux thèmes doctrinaux de la liturgie pascale byzantine : victoire sur la mort dans la résurrection du Seigneur, éclatement de la lumière dans les ténèbres, apparitions de Jésus ressuscité aux saintes femmes. Il précise ensuite le sens des gestes liturgiques propres aux célébrations pascales. — Largement appuyé sur l'Écriture et la théologie classique de s. Augustin et de s. Thomas, L. M. Mendizábal *(La vida espiritual como participación progresiva de la resurrección de Cristo)* rappelle que la vie spirituelle du chrétien, quel que soit d'ailleurs son état, est une vie de ressuscité, et que le progrès normal d'une telle vie doit s'accomplir suivant une participation toujours plus complète aux qualités distinctives de la résurrection du Christ.

[J.-P. Audet]

La publication des trois conférences du Docent B. Gärtner sur *Maladie et souffrance dans le N. T.* (1) inaugure une nouvelle série de brochures où les grands problèmes de la Théologie biblique seront abordés « d'un point de vue humain pratique » (p. 5). La Bible n'a nul souci de donner une réponse directe aux problèmes et objections des hommes, elle décrit une condition de fait où Dieu, pourtant infiniment puissant et bon, a laissé au mal une certaine place dans un monde qui lui aussi reste bon; elle n'explique ni le pourquoi de cette permission ni le rapport entre le mal et la valeur de l'homme. Dans le N. T., le lien entre péché-maladie-châtiment fait place à un lien entre péché-maladie-réflexion destinée à nourrir la foi au Christ et en Dieu; le soulagement de toute souffrance est une des fonctions du Messie, anticipant sa restauration eschatologique. La découverte du sens caché de la vie présente est donc là comme ailleurs un privilège de la vie nouvelle du croyant. — La brochure contient beaucoup de réflexions justes, elle met en garde contre des faux-sens très répandus. Mais elle ne prétend pas tout dire. Certains textes très importants ne sont pas mis en œuvre. On prolongera ces remarques en examinant de plus près comment, à la suite du Serviteur souf-

(1) Bertil Gärtner, *Sjukdom och Lidande i Nya Testamentet.* (Bibeltjänsts Skriftserie). In-8° de 88 pp. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1958. — Prix : 5,25 cour. suéd.

frant, Jésus a voulu lier ses souffrances et sa glorification, comment aussi, du même coup, les souffrances du chrétien, associées à celles de Jésus et participant de leur valeur rédemptrice, conduisent au même terme glorieux (cf. par ex. *Rom.*, VIII, 17-18; *II Cor.*, IV, 17; *II Tim.*, II, 11-12; *I Pet.*, IV, 13; V, 10).

[L.-M. D.]

La brochure du Prof. Schlier sur *Principautés et Puissances dans le Nouveau Testament* (1) est d'un tout autre genre littéraire que son commentaire de l'épître aux Éphésiens, qui sera présenté dans le prochain Bulletin. Trois chapitres exposent: 1° la nature et l'activité de ces Puissances : leurs noms, leur action sur les astres, dans la politique, les religions, les hérésies; atmosphère spirituelle dont elles baignent le monde; action cachée et mystérieuse de séduction, tentation, mensonge, accusation; leur chute originelle; 2° la lutte et la victoire de Jésus sur l'empire de Satan, victoire déjà réalisée en principe dans l'Église, mais qui comporte encore un combat, l'agitation angoissée du Mal se traduisant par des attaques répétées contre l'Église; 3° cette lutte se reproduit dans la vie de chaque chrétien, qui triomphera de l'Ennemi par la foi obéissante, les œuvres de la foi, la prière, la sobriété et la vigilance, le discernement des esprits. — Le ton de ces exposés (qui ont pu être des conférences?) est coulant, voire homilétique, sans autre appareil scientifique que de nombreuses références bibliques et quelques autres indispensables. Ce genre de présentation explique peut-être, sans la justifier tout à fait, une simplification regrettable : l'identification pratique des Puissances, Principautés, etc., qui sont d'abord des forces cosmiques et sans doute d'origine hellénistique, avec le Satan et les mauvais anges de la tradition biblique et judaïque. Il y a là pourtant deux courants de pensée nettement différents, et dont le mélange chez saint Paul n'aboutit pas à une synthèse cohérente. Le public que visait le Prof. Schlier n'avait peut-être pas besoin de ces précisions; encore eût-on pu l'avertir d'un problème que le titre quelque peu fallacieux de la brochure le poussera à méconnaître. Cette réserve faite, il trouvera dans ces pages denses et bien écrites des aperçus enrichissants sur les assauts de l'empire du Mal et sa défaite par le Christ.

[P. B.]

Le Prof. Rudolf Bultmann a donné en 1955, à Edinburgh, des « Gifford Lectures » ayant pour sujet : *Histoire et Eschatologie*, dont le texte original anglais, publié à Edinburgh en 1957, a été traduit en allemand (2) et en français (3). Voici un aperçu sommaire de ces dix conférences. I. *Le problème de l'histoire et de l'historicité* est d'abord posé dans ses grandes lignes, selon son évolution à travers les siècles. — II. Puis à la façon de comprendre l'histoire dans *l'antiquité gréco-romaine* est opposée celle de *l'Ancien Testament :* d'une part une historiographie

(1) Heinrich SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Quaestiones Disputatae, hsg. von Karl Rahner und Heinrich Schlier, 3). In-8° de 64 pp. Freiburg i. Br., Herder, 1958. — Prix : br. DM 4,80.

(2) Rudolf BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, In-8° de VIII-188 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958. — Prix : br. DM 9; rel. DM 12,50.

(3) Rudolf BULTMANN, *Histoire et Eschatologie.* Traduction française par R. BRANDT (Bibliothèque Théologique). In-8° de 133 pp. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959. — Prix 7,50 fr. s.

assimilée à une science naturelle, de l'autre une compréhension de l'histoire qui y voit la direction souveraine de Dieu vers un but. — III. *L'eschatologie*, sous ses formes *cosmologique et historique*, est alors exposée, *dans le judaïsme et dans le christianisme primitif* centré sur la prédication de Jésus. — IV. La Parousie tardant à venir, il s'est fait une *historicisation de l'eschatologie*, qui est étudiée selon les points de vue différents de *saint Paul* et de *saint Jean ;* l'Église surmonte le retard de la Parousie par le *sacramentalisme*, qui neutralise l'eschatologie. — V. Plus tard l'eschatologie chrétienne sera sécularisée dans *l'idéalisme* de Kant et de Hegel, puis dans *le matérialisme* dialectique de Marx, enfin dans la foi au progrès et *le positivisme* de Comte. — VI. Vient aussi une réaction de scepticisme et de relativisme, influencée par le romantisme, et aboutissant à un *historicisme* ou naturalisation de l'histoire, qui renonce à lui trouver une unité et un sens; ici sont étudiés entre autres Burckhardt, Vico, Herder, Spengler, Toynbee. — VII. Revenant à *l'homme* comme sujet réel de l'histoire, on étudie la conception qu'en eurent les anciens Grecs, la Bible, puis l'idéalisme et le réalisme occidentaux. — VIII. Le problème de *l'herméneutique* est alors discuté, ainsi que la question de *l'objectivité de la connaissance historique.* — IX. Le thème : *histoire et existence humaine* est examiné à la lumière de quelques récents philosophes de l'histoire, Dilthey, Croce, Jaspers, Collingwood. — X. Chapitre de conclusion. En somme il n'y a d'histoire que de l'homme, plus précisément de la *personnalité*, du *Je*, qui par sa décision du moment présent tient compte du passé et engage l'avenir, conquérant ou perdant sa vie. Cette « auto-compréhension » (*Selbstverständnis*) personnelle s'exprime selon des *Weltanschauungen* variables. Celle de la *foi chrétienne* dit à l'homme pécheur qu'il n'est plus libre mais déterminé par son passé dont il ne peut pas, et ne veut pas, se libérer. La liberté ne peut lui venir que comme un don de Dieu, par la grâce révélée en Jésus-Christ qui est l'événement eschatologique décisif et à jamais présent. Par décision de la foi qui répond à la Parole de la prédication, l'homme reçoit un moi nouveau, eschatologique, qui le rend comme étranger au monde. Il vit encore dans le monde, mais sa décision de foi sans cesse renouvelée transforme sa vision de lui-même et du monde. Libéré de soi-même, il est parfaitement disponible pour son prochain et peut vivre dans l'amour. Il appartient encore au domaine de l'histoire, mais il est déjà dans l'eschatologie.

Cette brève analyse ne peut qu'indiquer les domaines de pensée explorés dans ces chapitres. La pensée elle-même, dense et subtile, ne sera perçue que par lecture et relecture assidues. Assez souvent on la sentira dépendante de quelques bons ouvrages sur la philosophie de l'histoire, ainsi que l'auteur le reconnaît lui-même dans l'avant-propos de l'édition allemande. Et plus d'une fois on estimera que la marche du développement manque de clarté ou d'harmonie. Mais qui s'intéresse à la pensée de Bultmann sera heureux de mieux percevoir les démarches philosophiques qui expliquent sa solution personnelle. Et il retrouvera celle-ci, préparée dans les sections qui touchent aux conceptions bibliques (ch. II-IV) et synthétisée dans les dernières pages du ch. X, qui sont de ce point de vue les plus importantes de l'ouvrage. Solution paradoxale, héroïque, mais souverainement décevante, parce que, ayant retiré toute réalité ontologique surnaturelle à ce monde nouveau d'un Christ qui n'est pas réellement ressuscité, elle ne peut offrir à l'inquiétude humaine qu'un appoint de connaissance, une nouvelle manière de se comprendre, bref une issue de secours qui donne sur le vide.

La traduction allemande est due à Mme Eva Krafft; mais on peut présumer

l'approbation entière de l'auteur à ce texte publié dans sa langue. Il a même apporté ici et là des corrections ou des compléments. La traduction française a tenu compte de ces adjonctions, mais elle a été faite sur l'original anglais. Comme je ne dispose pas de celui-ci, il m'est difficile d'apprécier sa fidélité. On ne peut toutefois que s'étonner de lire p. 16, ligne 2, du paragraphe 2 « historicité » là où le sens et le texte allemand (*Geschichtsschreibung*) requièrent « historiographie » (*sic* correctement p. 18); la négation de p. 102, ligne 1, doit également disparaître pour satisfaire la logique et le parallèle allemand; que l'on compare enfin cette phrase de la traduction allemande (p. 155) : « In diesem Titel [R. G. Collingwood, *The Idea of History*] bedeutet 'Geschichte' die historische Wissenschaft, die historische Forschung; aber bei der Besinnung darauf, was Geschichte in diesem Sinne ist, muss natürlich auch das Wesen der Geschichte im Sinne des geschichtlichen Geschehens indirekt geklärt werden » avec son correspondant français (p. 113) : « Dans ce titre, le terme 'histoire' signiphie *(sic.)* science historique, recherche ou enquête historique. Par rapport à ce qu'est l'histoire, dans ce sens, l'idée d'histoire, au sens d'événements historiques, est indirectement claire »...!! D'une façon générale cette traduction française est peu coulante et plutôt laborieuse; on ne devra l'utiliser qu'avec précaution.

[P. B.]

Giovanni Miegge, professeur d'exégèse à la Faculté de théologie de l'Église Vaudoise, à Rome, a entrepris après bien d'autres d'exposer et d'apprécier ce que sont *l'Évangile et le Mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann* (1). Sa méthode est de suivre de près, en les résumant, divers travaux de Bultmann ou de ses critiques. Pratiquée avec une objectivité toute scientifique, cette méthode a l'avantage de procurer avec la pensée des auteurs un contact direct, que soutiennent de nombreuses citations; elle pourrait avoir l'inconvénient d'un exposé plus analytique que synthétique, mais l'heureux choix des textes expliqués et l'intelligence de l'explication y remédient en grande mesure. Après un intéressant Avant-propos de J.-L. Leuba, une Introduction situe le problème à l'aide du fameux opuscule de 1941 où Bultmann exposa avec une vigoureuse franchise ses vues sur la nécessité de « démythiser » le Nouveau Testament. Ensuite le ch. I présente Bultmann comme « interprète du Nouveau Testament » : les formes de la tradition, la personne de Jésus et son interprétation par les communautés palestinienne et hellénistique, la présentation du message par Paul et par Jean, tout cela est lucidement expliqué à partir des trois grands ouvrages de Bultmann sur l'*Histoire de la Tradition synoptique*, *l'Évangile de Jean*, et surtout la *Théologie du N. T.* Le ch. II s'intitule : « Existentialisme et théologie ». Au fil de divers essais recueillis dans « Glauben und Verstehen » ou « Kerygma und Mythos », sont caractérisées la position existentialiste, dont l'origine chrétienne mais laïcisée est opportunément rappelée, l' « ambiguïté de l'autonomie revendiquée par l'homme », la réponse que Bultmann trouve dans la « décision existentielle » par la foi; on voit ensuite comment, selon cette attitude, le miracle devient le « paradoxe » de l'action de Dieu s'exprimant à travers un fait naturel, et comment « l'acte de Dieu en Christ » est l'événement eschatologique qui sollicite la décision existen-

(1) Giovanni Miegge, *L'Évangile et le Mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*, traduit de l'italien par Hélène Naef (Bibliothèque Théologique). In-8° de 130 pp. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958. — Prix : 7,50 fr. s.

tielle chrétienne. Le ch. III est consacré à définir et critiquer la notion de « mythe », d'abord selon Bultmann, ensuite selon d'autres auteurs tels que G. Staehlin, Hermann Sauter, Helmuth Thielicke, F. K. Schumann, R. Prenter, W. G. Kümmel, K. Jaspers; puis à conclure au « sens de la démythisation ». Il apparaît que, selon Bultmann, « les mythes bibliques ne sont pas des mythes au sens propre, ce sont les symboles d'autre chose... Bultmann démythise les textes du Nouveau Testament, non pas en éliminant les mythes, mais en faisant voir que ces mythes n'en sont pas, et qu'au fond, ils n'en ont jamais été » (p. 105). Mais, ajoute tout de même Miegge, c'est d'une « foi mythique » qu'ils sont le symbole *(ibid.)*, et ils ont besoin d'être interprétés.

La teneur de ces exposés reste volontairement descriptive; les remarques qui les émaillent visent seulement à mieux cerner le problème et montrer les questions qu'il soulève. C'est dans la Conclusion que le Prof. Miegge propose une appréciation et quelques critiques. Il laisse entendre que, chez Bultmann, le Christ de l'histoire est ramené de façon excessive au Christ de la foi, d'où une expérience religieuse qui, pour être communautaire, n'en est pas moins subjective. Il maintient justement la nécessité, à la base de l' « existence eschatologique », d'un événement réel et objectif, du Christ réellement ressuscité. Il critique aussi la « compréhension de soi-même » (*Selbstverständnis*) de l'existentialisme heideggerien comme « trop restreinte pour s'adapter réellement au contenu du message évangélique » (p. 114). Ce sont là des reproches justifiés; encore sont-ils exprimés avec beaucoup de réserve, et non sans rappeler avec une honnêteté scrupuleuse que Bultmann peut leur échapper par certains aspects de sa pensée. En fait on pourrait aller beaucoup plus loin dans la critique d'un système qui méconnaît si gravement l'objectivité d'une ontologie surnaturelle et se tient beaucoup trop sur le plan de la connaissance et de l'adhésion de l'esprit; mais c'est là un héritage de la justification luthérienne par la foi seule, et il ne fallait pas s'attendre à ce que le Prof. Miegge fût ici en désaccord. Le bénéfice qu'on retirera de son ouvrage est celui d'un accès nouveau, empreint d'une intelligente et compréhensive sympathie, à la pensée attachante mais subtile de R. Bultmann.

Un Appendice, également marqué de fraternelle bienveillance, apprécie les réactions de la critique catholique à la pensée de Bultmann. Suit une Note bibliographique sur l'œuvre de Bultmann et les travaux consacrés par divers savants au problème de la démythisation. Ne disposant pas de l'original italien, je ne puis apprécier la fidélité de la traduction; mais l'élégance du style et la justesse des expressions la recommandent comme bien réussie.

[P. B.]

L'intérêt du petit livre que Paul Althaus vient de publier dans les « Beiträge zur Förderung christlicher Theologie » (1) dépasse la conjoncture théologique particulière qui en a été l'occasion. L'auteur a voulu formuler ici, en effet, l'essentiel de la critique qu'il adresse à *la « Kerygma-Theologie » de Bultmann et de son école* (surtout Fr. Gogarten, G. Bornkamm et E. Käsemann). Pour autant, il faut bien reconnaître que sa perspective est demeurée strictement allemande, ou pour mieux dire peut-être, luthérienne. Le lecteur n'y cherchera donc pas ce que l'au-

(1) Paul Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus. Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie* (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 48). — In-8° de 52 pp. Gütersloh, Carl Bertelsmann Verlag, 1958. — Prix : Kart. DM 4,80.

teur n'a pas voulu y mettre : une large discussion des rapports du *kèrugma* et de la personne de Jésus. Mais, à une certaine profondeur, les données du problème atteignent à une relative universalité. C'est là que réside pour nous l'intérêt principal de cette critique de la conception bultmannienne du *kèrugma*. Autour des origines de cette conception, Althaus évoque avec perspicacité ses lointains antécédents idéalistes, en philosophie d'abord (J. G. Fichte), puis en théologie (D. Fr. Strauss, A. E. Biedermann, A. Schweizer). Comme il le montre bien à ce propos, la « signification » que l'idéalisme des théologiens se plaisait à trouver au « Christ » a joué en définitive contre « Jésus de Nazareth ». Qu'importe la réalité de l'histoire, semblait-on se dire, pourvu que la foi en retienne le sens ? La réalité importa bientôt si peu que les doutes les moins justifiés de la critique purent y tailler à leur aise. L'ère sceptique des « Vies de Jésus » se fit ainsi l'héritière naturelle du vieux postulat idéaliste suivant lequel la réalité de l'être doit être cherchée en dehors de lui-même (« idée », « raison » ou « signification »). La critique des textes rangeait simplement les ruines et comptait les dépouilles. Mais, du même coup, c'étaient la théologie et la pastorale qui se trouvaient toutes deux en voie de passer sous le magistère des historiens. Il y eut évidemment des résistances. Althaus signale, en particulier, la très significative réaction de Martin Kähler dans la dernière décade du XIX^e^ siècle. Réclamant pour la primauté et l'autonomie de la foi, Kähler opposait avec véhémence au « Jésus » des historiens, réservé aux savants, le « Christ » de la prédication, offert à l'assentiment de tous. Or, par un revirement assez inattendu, il arriva qu'une vingtaine d'années plus tard la critique elle-même, sous les auspices de la *formgeschichtliche Methode*, dépassa ces « Vies de Jésus » qu'elle avait si minutieusement édifiées dans les générations précédentes, et fit sa propre découverte du *kèrugma* évangélique. En soi, ce pouvait être une acquisition fort précieuse. Mais, chez un Bultmann, par exemple, la découverte tendit à se résoudre en une irréductible opposition de l' « histoire » et du *kèrugma*. Celui-ci parut bientôt revêtu de l'auto-suffisance théologique. Dès lors, et dans la mesure même de cette auto-suffisance du *kèrugma*, l' « événement » devint une sorte de non-valeur, curieusement reliée à la foi par l'inutile pédoncule de l' « histoire ». Après un long détour, on était donc bel et bien rentré dans l'équivoque idéaliste sur la réalité de l'être, équivoque renforcée en théologie par une interprétation abusive du principe luthérien de la *sola fide*. C'est cette ambiguïté fondamentale qu'Althaus s'est efforcé de trancher, en rappelant que la primauté du *kèrugma* à l'égard de la foi ne lui confère aucune indépendance théologique à l'égard des « événements » de l'histoire. Aussi longtemps que la foi chrétienne sera ce qu'elle a été à l'origine, elle sera foi en la « personne » de Jésus, et non seulement acquiescement à un *kèrugma* qui n'en voudrait retenir que la « signification ».

[J.-P. A.]

Judaïsme. — L'*édition de la Mishna avec traduction et commentaire*, œuvre reprise après une interruption imposée par les malheurs des temps (cf. déjà *RB.*, 1957, p. 148; 1958, p. 150 s.), vient de s'enrichir d'un nouveau fascicule qui contient le traité *Zabim* (1). Il s'agit des différentes sortes de flux sexuel (*Lev.*, XV) : leur

(1) Wolfgang Bunte, *Zabim* (*Die mit Samenfluss behafteten*). *Text, Übersetzung und Erklärung nebst einer Einleitung* (Die Mischna... hsg. von Prof. D. Rengstorf und Prof.

diagnostic, le temps et le genre d'impureté qu'ils comportent, comment ils peuvent contaminer personnes ou objets en les rendant impurs, différents degrés de cette impureté, etc. Dans une Introduction bien documentée le Pasteur Bunte explique le nom du traité et sa place dans la Mishna, ensuite les présupposés historiques qui déterminent sa matière, enfin sa composition et son relatif désordre. Puis il passe vaillamment à la Traduction et au Commentaire, riche et précis. Le sujet était peu attrayant, encore que bien révélateur de certaines phobies des Rabbins. Le Dr. Bunte a débrouillé l'écheveau de cette pénible casuistique avec une conscience et une abnégation dignes d'éloges. Dans un Appendice il apprécie la situation d'après la médecine moderne et conclut que le principal cas qui préoccupait les Rabbins était celui de la blennorragie masculine ou féminine, fort contagieuse en effet.

Comme pour le traité *Jadajim* (cf. *RB.*, 1957, p. 148), le texte est fondé sur le manuscrit Kaufmann de l'Académie hongroise des sciences à Budapest; les quelques divergences par rapport à ce manuscrit sont notées immédiatement au-dessous du Texte; en Appendice est donnée une collation de huit autres manuscrits, de trois fragments de la Geniza du Caire, et de quatre anciennes éditions des XV^e^-XVI^e^ s. De bons Index relèvent : les noms des Rabbins et les mots étrangers qui se rencontrent dans le traité, les termes expliqués, les références bibliques. Ainsi s'achève cet ouvrage, bien digne de l'excellente collection où il prend rang.

[P. B.]

L'*édition de la Tosefta avec traduction et commentaire* se poursuit lentement mais sûrement. Dans les deux derniers fascicules que nous ayons reçus (1) s'achève le traité *Berakot* et se commence le traité *Pea*. La méthode de présentation de cette excellente entreprise a été déjà caractérisée à propos des précédents fascicules (cf. *RB.*, 1956, p. 152 s.; 1957, p. 456). Sa remarquable exécution se poursuit sans faiblir. Les ch. IV à VII de *Berakot* sont essentiellement l'œuvre d'E. Lohse, qui s'est aidé des travaux préparatoires de G. Schlichting et des remarques de Leo Prys. Ces chapitres traitent des prières de la table, des dissensions entre les écoles de Hillel et de Shammaï, enfin des bénédictions fort diverses qu'on doit prononcer en toutes sortes d'occasion. Les très nombreuses notes éclairent ces déterminations à l'aide de parallèles rabbiniques, et ne manquent jamais d'évoquer les textes du N. T. qui peuvent en recevoir quelque lumière.

Pour le traité *Pea* une première élaboration de G. Schlichting datait de 1935; elle a été entièrement reprise par l'éditeur de la collection, K. H. Rengstorf. On sait que ce traité concerne le « coin » du champ qui doit être abandonné au pauvre et à l'étranger (*Lev.*, XIX, 9; XXIII, 22), ainsi que divers sujets connexes touchant les récoltes. Comme toujours dans les écrits rabbiniques, les digressions

D. Dr. Rost. VI. Seder : Toharot. 9. Traktat : Zabim). In-8° de 122 pp. Berlin, Alfred Töpelmann, 1958. — Prix : br. DM 26.

(1) *Rabbinische Texte.* Erste Reihe. *Die Tosefta.* Text/Übersetzung/Erklärung, hsg. von G. Kittel (†) und K. H. Rengstorf. Band 1. *Seder Seraim.* 2. Heft : *Berakot* (III 22-VI 6 deutsch; III 1-VI 1 hebräisch), von Eduard Lohse und Günther Schlichting. 3. Heft : *Berakot* (VI 6-VII 25) [Ende] deutsch; VI 2-VII 25 [Ende] hebräisch), von Eduard Lohse und Günther Schlichting; *Pea* (I 1-I 2 deutsch; I 1-II 12 hebräisch), von Karl Heinrich Rengstorf und Günther Schlichting. Deux fasc. in-8° de pp. 17-40 et 41-64 (hébreu); 49-80 et 81-112 (allemand). (Lieferungen 23 et 24 der ganzen Reihe, 13 et 14 der ersten Reihe). Stuttgart, W. Kohlhammer, juil. 1957 et janv. 1958. — Prix de souscription du fasc. : DM 6.

ne sont pas rares. Ici même le premier paragraphe, qui semble antérieur à la ruine du Temple, donne occasion à des notes érudites sur la fréquentation du Temple, l'accomplissement des œuvres de bienfaisance, l'étude de la Tora. On souhaiterait que les fascicules paraissent plus rapidement, mais les « Rabbinische Texte » de la maison Kohlhammer doivent mener de front plusieurs séries distinctes, ainsi qu'il va ressortir du compte rendu suivant.

[P. B.]

Il s'agit cette fois du *Midrash Sifrè sur les Nombres* qui vient heureusement de s'achever dans la série des Midrashim tannaïtes (1). Commencé en 1933, il avait dû s'interrompre en 1936, avec le huitième fascicule, par suite du régime nazi hostile à ce genre d'études. En 1955 parut un neuvième fascicule, qui terminait la traduction commentée et ajoutait (pp. 691-702) des « Nachträge ». S'y amorçait également une collation qui s'achève à présent dans le dixième et dernier fascicule (pp. 703-785), où H. G. Kuhn a relevé toutes les variantes du « Berliner Staatsbibliothek Ms. Orient. Quart 1594 », manuscrit excellent que n'a pas connu l'édition de Horovitz (Leipzig, 1917) mais dont Kuhn a tenu compte dans sa traduction, en apportant au texte d'Horovitz des corrections que signalent les notes et que justifie la présente collation. Ce dixième fascicule contient encore deux Excursus numérotés II et III (2) : l'un sur le parallèle de *Mekilta Ex.*, xv, 7 à *Sifré Num.*, x, 35 (lire p. 222 s. et non 272 s.), où il est montré que ces deux passages, dont l'un est plus archaïque et l'autre mieux en situation, proviennent en réalité d'une source commune; l'autre Excursus sur « Paul dans le Talmud? », où Kuhn prouve contre G. Kittel que le Logion souvent cité d'Éléazar de Modin ne vise nullement l'apôtre des Gentils mais bien les Juifs qui dissimulaient leur judaïsme au temps de la persécution d'Hadrien. Les Index de la fin récapitulent tous les textes bibliques, Ancien et Nouveau Testament, ainsi que les termes grecs et les noms de Rabbins; les citations des Apocryphes et Pseudépigraphes sont également relevées, mais non celles des écrits rabbiniques, ce qui semble regrettable.

Dans l'Avant-Propos qui introduit le volume enfin terminé, K. H. Kuhn rappelle les intentions de la traduction et du commentaire. La première, qu'il a refaite entièrement tout en tenant compte d'un premier travail par Jakob Winter, posait le problème délicat de la terminologie propre à l'exégèse tannaïte, cette exégèse dont il caractérise également les origines et les méthodes dans une brève Introduction; afin de bien refléter cet appareil technique, il a établi en allemand un formulaire stéréotypé dont il s'est servi tout au long de la traduction. Langage exact et fidèle, qu'il s'est efforcé néanmoins de rendre accessible au lecteur non spécialisé. Quant au Commentaire, fait de Notes courtes mais très nombreuses, il s'est aidé pour le faire, non seulement de la tradition juive ancienne et moderne, mais encore des parallèles d'autres religions, se souciant en particulier de tout

(1) *Rabbinische Texte.* Zweite Reihe. *Tannaitische Midraschim.* Übersetzung und Erklärung, hsg. von G. Kittel (†) und K. H. Rengstorf. Band 3. *Sifre zu Numeri.* Unter Verwendung einer Übersetzung von Jacob Winter und mit Beiträgen von Hans Windisch, übersetzt und erklärt von Karl Georg Kuhn. 10. Heft : *Varianten. Exkurse. Register. Titelbogen.* Un fasc. in-8° de pp. I-XXII et 755-831. (Lieferung 25/26 der ganzen Reihe, 11/12 der zweiten Reihe). Stuttgart, W. Kohlhammer, avril 1959. — Prix de souscription : DM 12.

(2) Un Excursus I « Giljonim und sifre minim », qui avait été annoncé p. 59 n. 15, paraîtra en article séparé, à cause de son ampleur.

ce qui peut éclairer la langue et la pensée du Nouveau Testament. La compétence reconnue de l'auteur dans les deux domaines judaïque et néotestamentaire vouait son entreprise à la réussite. On le félicite d'avoir mené celle-ci à bien, en dépit de circonstances difficiles, et on accueille avec reconnaissance ce beau volume qui procure un accès sûr et agréable à l'un des écrits importants de la littérature tannaïte.

[P. B.]

Alphabet et Épigraphie hébraïques. — Le Dr. Diringer est bien connu par ses travaux d'épigraphie hébraïque. Il avait publié en 1934 un Corpus des inscriptions paléo-hébraïques de Palestine, en 1937 un gros volume sur l'Alphabet dans l'histoire de la civilisation, qui a été traduit en anglais et plusieurs fois réédité. Il était tout désigné pour donner, dans une collection populaire juive, un livre sur *l'alphabet* (1). Après des considérations générales sur l'origine de l'alphabet, son histoire et son expansion dans le monde, l'auteur étudie l'alphabet paléo-hébreu depuis le calendrier de Gézer jusqu'aux monnaies juives et à l'alphabet samaritain, puis l'alphabet hébreu carré depuis son origine probable sous Esdras jusqu'à nos jours. Il se demande en conclusion si une réforme de l'alphabet hébreu est nécessaire et si elle est praticable; à défaut d'un retour à l'alphabet paléo-hébreu, qu'il souhaiterait, il préconise une réforme typographique de l'alphabet carré. « L'homme de la rue » pour lequel, d'après la préface, ce livre est écrit, y apprendra beaucoup de choses, et aussi l'homme d'étude qui n'est pas un spécialiste. Les spécialistes, dont le domaine est rarement aussi vaste que celui que couvre le livre, y trouveront également profit, mais ils éprouveront certaines surprises. P. 37 : la nature de la collection pour laquelle il a écrit n'excuse pas entièrement l'auteur de se demander sérieusement si ce sont les Hébreux qui ont inventé l'alphabet et de répondre seulement que cette possibilité existe certainement, bien qu'il ne soit pas aisé d'en faire la preuve. Cela est aussi puéril que la prétention des modernes Syriens de Damas d'avoir donné l'alphabet au monde parce qu'on a trouvé à Râs Shamra le plus ancien alphabet conservé. Il est sans doute inévitable que la science soit utilisée pour des fins de propagande, mais il est souhaitable que les savants n'y prêtent pas la main. — P. 63 : Diringer garde l'interprétation du calendrier de Gézer donnée dans son premier livre : ce texte n'énumérerait que huit mois; on s'accorde généralement à y retrouver quatre fois un duel « deux mois », qui porte le nombre des mois à douze et fait vraiment du document un « calendrier » annuel. — P. 68 : je ne sais pas à quoi D. fait allusion en parlant d'une courte inscription en ancien hébreu « monumental », du même style que la stèle de Mésha, qui aurait été trouvée à Haṣor en 1956; dans les rapports préliminaires, je ne trouve signalés que des ostraca. — P. 82 : D. maintient une date relativement haute, fin du IVe ou début du IIIe siècle avant J.-C., pour les fragments de Qumrân écrits en paléo-hébreu; j'avais moi-même pensé d'abord à une date assez haute, mais le nombre des fragments maintenant connus rend difficile de les mettre plus tôt que l'ensemble des manuscrits de Qumrân. — P. 142 : il n'est pas exact que le palimpseste de Murabba'ât soit écrit en hébreu carré sur un texte paléo-hébreu effacé. Les deux textes sont

(1) D. Diringer, *The Story of the Aleph Beth* (Popular Jewish Library). In-12 de 195 pp. et XXVII pl. Londres, Lincolns-Prager et World Jewish Congress British Section, 1958. — Prix : relié toile 7 sh. 6 d., broché 4 sh. 6 d.

en paléo-hébreu et cela avait déjà été dit clairement dès la découverte, *RB.*, LX, 1953, p. 261. — P. 150 : on regrette de lire que « à cause de la situation politique, la « scrollery » du Palestine Archaeological Museum (maintenant sous contrôle jordanien) a été fermée... et l'étude directe des manuscrits et la délicate opération de restauration sont arrêtées. » La vérité est qu'au début de novembre 1956, à un moment où une attaque juive contre Jérusalem arabe semblait imminente, les fragments furent mis dans des boîtes préparées d'avance et déposés dans les chambres fortes de la Banque Ottomane à Amman, mais qu'ils en revinrent à la fin de février 1957 et que, depuis ce temps, le travail de déchiffrement a repris, avec la même équipe de savants et avec la même liberté qu'auparavant. Écrivant en mai 1958, M. Diringer devait savoir, ou il devait mieux s'informer.

[R. de V.]

Agrémenté de belles planches et de nombreux dessins, l'exposé de H. Michaud sur les *inscriptions hébraïques* (1) est destiné au grand public. Les discussions trop techniques en sont éliminées, mais l'essentiel du matériel épigraphique se trouve présenté; les commentaires littéraires et historiques s'inspirent des meilleurs travaux de spécialistes, avec parfois une note plus personnelle. Sont successivement étudiés : la tablette de Gézer, la stèle de Mésha, les ostraca de Tell Qasileh, de Samarie et de Lakish, les inscriptions de Hatsor, de Siloé et des tombeaux, les sceaux, les anses de jarres et les estampilles royales. A propos de la ligne 12 de l'inscription de Mésha, il est parlé du *dawidum* des textes de Mari; H. Tadmor (*JNES.*, XVII, 1958, pp. 129-131) vient de démontrer qu'il n'existe pas de personnage ainsi nommé, mais qu'il s'agit du substantif *dabdum* « défaite » (hittite *taptu*), mot dérivé du sumérien *bad-ba(d)*, avec une métathèse. Le principal ostracon de Samarie (C. 1101) est ainsi traduit : « Baruk, salut! Ta graine 2 (mesures): Fais-leur savoir; Faites attention: Qu'on compte 13 (mesures) d'orge! » Le mot *zdh* de l'inscription du canal de Siloé est traduit « ardeur » (cf. *VT.*, 1958, pp. 297-302). Le chapitre sur les ostraca de Lakish reprend la thèse dactylographiée de l'auteur (Strasbourg, 1951); une bibliographie complémentaire est donnée à la fin du cahier. Pour les sceaux et les estampilles, la source est Diringer, *Le iscrizioni*; les inscriptions nouvellement trouvées à Gabaon sont signalées. Il faudrait retoucher ce qui est dit, p. 115, des estampilles d'époque persane; c'est *yehud*, plus ou moins abrégé, qu'il faut lire (cf. N. Avigad, *Israel Explor. Journ.*, VII, 1957, pp. 146 ss.).

[R. T.]

Histoire des Religions. — Les étudiants des universités nordiques trouveront dans *Les religions du passé et d'aujourd'hui*, des « docenter » Ringgren et Ström, un manuel écrit pour eux et dont ils étaient dépourvus (2). Dans les définitions et aperçus de l'introduction (7-34) se révèlent aussitôt les intentions et qualités pédagogiques des auteurs, la pondération de leurs jugements. Indiquons en bref le plan et les proportions du travail : 1° le Proche Orient (37-123), où l'Islam occupe une place assez large (87-123), alors que le Judaïsme est traité plus rapi-

(1) H. Michaud, *Sur la pierre et l'argile* (Cahiers d'archéologie biblique, n° 10). In-8° de 128 pp. et 10 planches. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1958.

(2) Helmer Ringgren et Åke V. Ström, *Religionerna i historia och nutid*. In-8° de 446 pp. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1957. — Prix : 27,50 cour. suéd.

dement (77-86), sans doute parce que connu par ailleurs, et que l'Israël ancien comme le Christianisme, pour la même raison avouée, sont passés sous silence; 2° le monde aryen (127-353), où sont décrits entre autres les Préaryens (132-143), l'Iran (144-165), la Grèce (269-292), Rome (293-309), le syncrétisme hellénistique (310-325); 3° l'Extrême-Orient (357-378); 4° les religions de culture « orale » (381-423 : ce sont les peuples sans textes sacrés, les « primitifs »). En tête de chaque chapitre figure un conspectus historique extrêmement concis; à la fin, des titres d'ouvrages à étudier, un bon choix d'éditions de textes et de travaux de toute nature ou provenance échantillonnés à souhait. Une table alphabétique détaillée (425-444) facilite le recours à tant de richesses : elle est d'une diversité étourdissante, et l'on pourrait suggérer à l'étudiant de la prendre pour test de revision en se demandant ce qu'il aurait à dire sur chaque mot! Les auteurs, il va de soi, ne sont ni l'un ni l'autre spécialistes de toutes les religions étudiées, mais c'est loin d'être indispensable à la confection d'un ouvrage d'enseignement de ce genre, et on leur doit sur certaines branches assez de travaux de première main pour faire confiance à leur sérieux. Certes on peut présenter d'autre façon tel ou tel point. La part d'hypothèse qui se mêle souvent à l'exposé n'est d'ailleurs nullement dissimulée. Il ne serait donc guère à propos d'entrer en discussion, même au sujet des religions qui ont touché le monde biblique, celles du Proche Orient ou celles que nous avons relevées dans la 2e partie. Reconnaissons seulement que l'ouvrage fournit une masse immense de faits et de noms triés et classés par deux guides sensés et dévoués, soucieux d'allier un maximum d'information à un minimum de système et de préjugé, d'éclairer toute description documentaire par l'évocation d'un esprit et souvent par quelques citations typiques. Bref, c'est là un instrument de travail estimable pour s'orienter en une matière sans limite où si souvent les connaissances précises défaillent et les jugements discordent.

[L-M. D.]

Certains livres ont une destinée singulière. En 1933, le Prof. Hooke publiait un volume d'essais dus à différents auteurs sous le titre *Myth and Ritual*; on y recherchait les éléments de culture religieuse communs à Israël et aux peuples de l'Ancient Orient et on rapprochait les mythes et les rites où ces idées trouvaient leur expression. On reconstituait un « schème rituel », *ritual pattern*, sous la forme d'un festival annuel dont les actes étaient les suivants : représentation dramatique de la mort et de la résurrection du dieu, la récitation ou la représentation symbolique du mythe de la création, le combat rituel où le dieu triomphait de ses ennemis mythiques, le mariage sacré du dieu et de sa parèdre, une procession triomphale. Dans ces cérémonies, le roi jouait le rôle du dieu, ayant lui-même un caractère divin. On cherchait, et l'on trouvait, dans l'Ancien Testament et dans la religion d'Israël, ce schème fondamental, en dépit de l'adaptation, de la désintégration et de la dégradation qu'il avait pu subir. Ce livre a eu une grosse influence et S. H. Hooke a été considéré comme le chef d'une « école du *Myth and Ritual* » qui n'existait pas; des savants scandinaves ont suivi la même voie, ont emprunté à leurs collègues anglais et les ont, sur certains points, dépassés, ils ont été arbitrairement groupés en une « école scandinave » ou « école d'Uppsal »; enfin généralisant à l'excès on a parlé d'une « école anglo-scandinave », un « mythe » encore moins consistant. Il est plus juste de parler de tendances communes et de mouvements parallèles.

Après un quart de siècle, le Prof. Hooke édite un livre collectif qui porte presque le même titre (1). L'addition, dans le titre, de la Royauté au Mythe et au Rituel et le sous-titre nouveau : « Essais sur la théorie et la pratique de la royauté dans le Proche Orient ancien et en Israël » soulignent l'importance que les études sur l'idéologie royale ont récemment prise. Cependant, sur les neuf études publiées ici — et qui furent d'abord données comme conférences publiques à Manchester — cinq seulement ont pour sujet propre la royauté. S. Smith se maintient dans la ligne originelle de *Myth and Ritual* en établissant la connexion des coutumes royales mésopotamiennes avec un rituel saisonnier, celui de la fête du Nouvel An; c'est effectivement en Mésopotamie, mais dans des documents relativement tardifs, que ce schème rituel apparaît de la manière la moins contestable. Mais déjà H. W. Fairman a beaucoup moins à en dire à propos de l'Égypte, et les différents rituels royaux qu'il étudie ne s'intègrent pas dans ce schème organisé; on notera sa discussion du Papyrus dramatique du Ramesseum, qui a été interprété comme un drame rituel de couronnement, et son recours aux textes ptolémaïques, peu connus, qui gardent d'anciennes traditions. L'étude sobre et claire d'O. R. Gurney sur la royauté hittite démontre que ce schème supposé n'existait pas en Anatolie : le roi hittite est chef de guerre, juge suprême et chef du sacerdoce, ce que sont aussi les autres rois de l'Ancien Orient et d'Israël. Ce caractère sacral le met à part des autres mortels mais ne lui confère aucun pouvoir surhumain. Il n'y a pas, chez les Hittites, la fiction d'une filiation divine du roi et le fait que celui-ci « devient dieu » après sa mort prouve assez que, de son vivant, il n'était pas considéré comme un dieu. La conception israélite de la royauté est exposée par A. R. Johnson; c'est un beau chapitre où l'on retrouve les conceptions défendues par l'auteur dans un livre récent (2). La contribution de R. De Langhe sur « mythe, rituel et royauté dans les tablettes de Râs Shamra » ne va pas très avant dans l'étude de la royauté sacrale à Ugarit et est très réservée sur l'interprétation cultuelle des poèmes (3). La royauté n'a plus rien à voir dans l'exposé d'H. H. Rowley sur « le rituel et les Prophètes hébreux ». Il reconnaît que ce fut un gain d'avoir mis en relation les Prophètes avec le culte et marqué l'unité entre les livres prophétiques, le Psautier et la Loi, mais il exprime des doutes sur l'interprétation des textes prophétiques comme des « liturgies ». Certains oracles ont pu être composés sur des modèles liturgiques, les prophètes étaient des personnes sacrées mais n'avaient pas nécessairement une place définie dans le personnel cultuel, il y a eu sans doute des prophètes cultuels mais les grands Prophètes canoniques n'appartiennent pas à cette classe; conclusions modérées et sages auxquelles je souscris de bon cœur. Au centre du volume est une étude importante de G. Widengren sur « les anciens mythes hébreux et leur interprétation »; l'auteur reconnaît sa dette envers le mouvement de *Myth and Ritual* et, dans cette même ligne, rassemble tout ce qui dans l'Ancien Testament lui paraît correspondre au schème rituel de l'Ancien Orient et demande surtout aux textes de Râs Shamra l'explication des « anciens mythes des Hébreux ».

Il est fort instructif de comparer les deux essais qui ouvrent et ferment le volume.

(1) *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, edited by S. H. Hooke. In-8° de XI-308 pp. Oxford, Clarendon Press, 1958. — Prix : 35 sh.

(2) *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955. Cf. *RB.*, LXIV, 1957, pp. 427-429.

(3) Le nom du regretté Père Follet est écrit avec persistance « Follot », pp. 134, 136. (trois fois) et dans l'Index.

Le premier est de l'éditeur, S. H. Hooke, qui rappelle les origines du premier volume *Myth and Ritual*, expose les approbations qu'il a reçues et répond aux critiques qui lui ont été faites. Il estime que ces critiques partent généralement d'une équivoque sur ce qu'il faut appeler la « religion d'Israël ». La religion pratiquée par la majorité des Israélites est celle que condamnent les Prophètes et le Deutéronomiste, et cette « religion d'Israël » est, d'après Hooke, très influencée par le schème rituel, *pattern*, qu'on connaît à Râs Shamra et dans le Proche Orient en général, mais il accorde qu'en Israël il y eut toujours un « reste » qui garda et approfondit la révélation faite à Moïse. Le problème est, à mon avis, plus profond : il ne s'agit pas d'une distinction entre religion « populaire » et religion « officielle », car les partisans du « patternism » recherchent ce « schème rituel » dans le culte du Temple et dans les Psaumes qui servaient à la liturgie, donc dans la religion officielle. Il s'agit de savoir : 1° si ce « pattern » existait hors d'Israël; 2° si on le retrouve dans les textes qui concernent Israël. Je ne crois pas que les essais qui composent ce volume aient prouvé aucun de ces deux points. Et c'est bien ce qui ressort de la dernière contribution, qui a été demandée à S. G. F. Brandon, professeur d'étude comparée des religions à Manchester. Il fait intervenir des considérations de méthode, qui ne sont pas négligeables. Les partisans du *Myth and Ritual* ont expliqué l'existence d'un schème rituel commun au Proche Orient ancien par sa diffusion à partir d'un centre; mais ils n'ont pas pu déterminer quel fut ce centre (Égypte ou Mésopotamie) ni justifier le processus de la diffusion. Si, au lieu du « diffusionisme », on suppose que le même schème s'est constitué indépendamment dans des milieux soumis aux mêmes conditions, on n'explique pas pourquoi ce schème ne se retrouve pas dans des milieux extérieurs au Proche Orient ancien, dans lesquels se sont reproduites des conditions semblables. Ce schème rituel trouvant son expression dans des fêtes annuelles suppose une conception cyclique du monde, et c'est bien celle qui régit d'une certaine manière la pensée de l'Égypte et de la Mésopotamie, mais la conception israélite du monde est téléologique : Yahvé est le Maître de l'histoire et les fêtes annuelles d'Israël ont beau être récurrentes, elles se rattachent à un événement historique; le schème supposé par *Myth and Ritual* ne pouvait pas s'acclimater en Israël. Cependant Brandon souligne en terminant l'importance que ce mouvement garde dans l'histoire comparée des religions : il a établi l'importance de la royauté comme institution sacrale dans les différentes religions du Proche Orient ancien, il a montré que la royauté en Israël devait être étudiée à cette lumière, il a fait reconnaître l'intérêt fondamental du mythe et du rituel pour l'étude des civilisations anciennes.

Après la publication de ce livre, il devient moins justifié que jamais de parler d'une « école » du *Myth and Ritual*. En dehors de l'éditeur, aucun des collaborateurs n'appartenait à l'équipe du précédent volume; Johnson nie explicitement son appartenance à une telle « école », Rowley s'en sépare, Brandon en critique les méthodes et les conclusions; De Langhe, chargé d'exposer les textes de Râs Shamra, n'y reconnaît pas ce qui est, pour Hooke et Widengren, l'appui principal de leur thèse; les études de Smith, Fairman et Gurney font ressortir les différences de l'idéologie royale chez les Mésopotamiens, les Égyptiens et les Hittites. Le livre n'est pas le manifeste d'une « école », il a même moins d'unité que le premier *Myth and Ritual* qui était au moins l'expression d'un mouvement. Mais le livre est important par la valeur de chacun des essais qui y sont réunis. Il est important aussi parce qu'il rappelle l'attention sur des problèmes centraux : le rôle

du « mythe » et du « rite » comme expressions de la pensée religieuse, les rapports et les emprunts de la religion d'Israël, même de sa religion « officielle », aux « mythes » et aux « rites » de son entourage humain, disons : de Canaan. A ces problèmes il faut sans doute donner une solution plus nuancée que celle que proposent Hooke et Widengren, mais les problèmes existent et on doit les étudier.

[R. de V.]

Ancienne littérature chrétienne. — La *Bibliothèque Bodmer* publie, à un rythme satisfaisant, l'extraordinaire lot de papyri dont elle a fait l'acquisition voici quelques années. Après Homère *(Iliade*, chants 5 et 6), l'évangile de Jean (en grec, environs de l'an 200), l'évangile de Jean et Genèse (en copte), Ménandre (Dyskolos), voici maintenant la *Nativité de Marie* (connu aussi sous le nom de Protévangile de Jacques), éditée par Michel Testuz (1). Cette édition, aussi soignée et aussi élégante que les précédentes, comprend une introduction, une transcription du texte grec avec, en regard, sa traduction française, et la reproduction phototypique de la première page du codex. Le manuscrit aurait été copié, selon l'estimation de l'éditeur, dans le courant du IIIe siècle, soit trois quarts de siècle seulement après la composition de l'original. Comme nous ne possédions jusqu'ici de cet apocryphe que des mss s'échelonnant entre les IXe-XVIe siècles (et un fragment des Ve-VIe siècles), on voit l'importance du texte qui vient d'être publié. Grâce à lui, comme l'explique fort justement l'éditeur dans son introduction, il est permis de confirmer l'hypothèse des critiques selon laquelle l'actuelle Nativité de Marie serait en fait composée de trois écrits primitivement distincts, le premier seul correspondant au titre de l'apocryphe. Par ailleurs, le dernier de ces écrits (apocryphe de Zacharie?), dont Harnack et d'autres voulaient retarder la composition jusqu'après le IIIe siècle, date certainement du début du IIIe siècle, sinon même de la fin du IIe, puisqu'il se trouve dans le Papyrus Bodmer V, bien que sous une forme plus courte. La meilleure qualité du texte que nous possédons maintenant permet également de mieux faire ressortir les particularités littéraires des trois écrits fondamentaux, comme le montre pertinemment T. dans l'introduction. Je voudrais signaler surtout les incidences de la publication nouvelle sur le problème plus spécial de la critique textuelle néotestamentaire. Quand on étudie les citations évangéliques (plus ou moins littérales) faites par l'apocryphe, on constate une assez grande différence entre le texte qui nous était donné dans l'édition de Tischendorf, sur la foi des mss alors connus, et le texte du Papyrus Bodmer V. En général, ce dernier apparaît beaucoup plus original, les mss ultérieurs ayant souvent harmonisé le texte évangélique avec celui de la *Koinè* grecque. Je me bornerai à donner ici deux exemples assez caractéristiques. En XXII, 1, l'apocryphe cite assez librement *Mt.*, II, 16; or le Papyrus Bodmer, contre les mss de l'édition de Tischendorf, donne les variantes διετιας et κατω au lieu de διετους et κατωτερω, qui n'étaient attestées jusqu'ici que par le seul codex Bezae (les versions étant incapables de rendre ces variantes). En XI, 1, c'est *Lc.*, I, 28 qui est cité. L'édition de Tischendorf donnait sous cette forme la salutation de l'Ange à Marie : χαιρε κεχαριτωμενη, ο κυριος μετα σου, ευλογημενη συ εν γυναιξιν, qui correspond au texte de la *Koinè* (*Lc.*, I, 28 complété par *Lc.*, I, 42). Le papyrus Bodmer a un texte plus simple : χαιρε χαριτωμενη συ εν γυναιξιν. Il ne s'agit pas d'une citation

(1) *Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie*, publié par Michel Testuz. In-8° de 129 pp. Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1958.

libre, mais d'un texte qui correspond à celui que lisait Tatien. Éphrem en effet, distinguant la salutation de l'Ange de celle que prononcera plus tard Élisabeth, la donne sous cette forme : « Salus Tecum, ait, benedicta es tu in mulieribus ». De même Aphraate écrit : « Cum enim Mariam beatissimam Gabriel evangelizavit, ita dixit : Pax tibi, benedicta inter mulieres (1). » D'une façon générale, le texte évangélique utilisé par l'apocryphe se rapproche beaucoup de celui de Tatien, et je crois qu'il l'a effectivement utilisé. Mais le montrer dépasserait le cadre de ce simple compte rendu. J'ai voulu seulement signaler combien, lorsqu'on utilise en critique textuelle un témoin indirect du texte évangélique, il faut se méfier des harmonisations textuelles introduites par les scribes au cours des siècles.

[M.-E. B.]

La Revue a déjà caractérisé, à propos de son premier volume (*RB.*, 1958, p. 470 s.), la collection « Ichtus, Littératures chrétiennes ». Dans le troisième volume, qui présente *l'œuvre de Justin* (2), la méthode reste la même. Le sous-titre a heureusement changé : non plus « textes établis et présentés par... » mais « textes intégraux présentés par... » Non seulement, en effet, le texte original n'est pas critiquement établi; il n'est même pas reproduit. Ce qui nous est offert, c'est une traduction qui reprend substantiellement celles de la collection Hemmer et Lejay : de L. Pautigny pour les Apologies, de G. Archambault pour le Dialogue, ainsi que nous en sommes dûment avertis dans les « Notes critiques » qui occupent à la fin une demi-page. Quelques sondages font constater que ces traductions, d'ailleurs excellentes, ont été fort peu modifiées. Des chapitres entiers sont identiques, mot à mot. Ailleurs de légères retouches ont été pratiquées, pour changer sans doute, car rien ne les imposait; il arrive même que la traduction modèle reste plus exacte. Des mots de celles-ci ont disparu par oubli (ex. *I Apol.*, II, 1 « et aiment »; *Dial.*, XXVII, 2 « amis »). Et si un mot avait été omis par erreur dans l'original, il l'est aussi dans la copie (*Dial.*, XIX, 1 le nom de Tryphon). On ne voit pas bien ce qui justifie une nouvelle édition comme celle-ci. L'Introduction sommaire et les courtes Notes en bas des pages ne sauraient y suffire. L'illustration originale et savoureuse due à François Garnier est peut-être l'apport le plus frappant. On comprend certes que la remarquable collection Hemmer et Lejay, devenue introuvable, doive être remplacée. Mais on regrette de devoir renoncer à son niveau scientifique. Heureusement la collection des « Sources Chrétiennes » nous donnera bien quelque jour un nouveau Saint Justin.

[P. B.]

Après vingt-cinq années d'une brillante carrière, la grande *Histoire de l'Église* fondée par A. Fliche et V. Martin voit naître dans son « orbite » une *Bibliothèque de l'Histoire de l'Église*, publiée sous la direction d'E. Jarry, lui-même déjà associé aux travaux du regretté A. Fliche, initiateur de cette œuvre monumentale.

(1) Éphrem, *Commentaire de l'évangile concordant*, éd. Leloir, p. 41. — Aphraate, *Hom.*, IX, 5, *P. O.*, tome I, col. 418. J'ai repris les traductions des deux éditeurs; mais le texte syriaque sous-jacent semble identique.

(2) Adalbert Hamman, O. F. M., *La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin : Apologie : I et II. Dialogue avec Tryphon* (Coll. Ichtus, Littératures chrétiennes, 3). In-12 de 365 pp., nombreuses illustrations photographiques et gravures. Éditions de Paris, 20, avenue Rapp, 1958.

Le titre général de la nouvelle collection souligne à la fois la souplesse de la formule et l'ampleur du projet. On a voulu créer un lieu de rencontre choisi pour des recherches qui autrement ne pourraient que continuer à se disperser au hasard des revues et des éditeurs. La naissance de cette série d'études complémentaires est un nouveau signe de la vitalité de l'entreprise initiale. Nous nous sentons d'ailleurs d'autant plus libre de nous réjouir de cette naissance que le premier « satellite » de Fliche et Martin est un ouvrage excellent à beaucoup d'égards (1). Il intéressera non seulement les théologiens et les historiens de l'Église, mais aussi les historiens de l'antiquité classique, les byzantinistes, et même, par certains aspects, ces plus lointains prospecteurs de la tradition chrétienne que sont les interprètes de la Bible. L'auteur présente ici le résultat global des vastes et minutieuses recherches auxquelles il s'est livré dans la préparation de sa récente édition de la *Thérapeutique* de Théodoret (Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, dans la collection *Sources chrétiennes*, 57, Paris, 1958, 2 vol.). L'ouvrage se divise en trois parties sensiblement égales. Il s'imposait d'abord de reconstituer autour de la *Thérapeutique* les circonstances et le milieu qui l'ont vue naître, et qui, pour une part, en expliquent l'intention et le caractère propres. De façon très judicieuse, Canivet prend son point de départ dans les conséquences de la politique religieuse de Julien (361-363), et dans la situation confuse qui a régné, à cet égard, dans l'Antiochène, comme d'ailleurs dans presque toutes les parties de l'Empire, jusqu'à la veille du concile d'Éphèse (431) : ambiguïtés administratives, persécutions, contre-persécutions, spoliations, contre-spoliations, destructions, parfois dramatiques (Apamée, Gaza), d'une bonne partie des anciens lieux de culte urbains et ruraux, recouvrement partiel de ces mêmes lieux de culte par un christianisme devenu religion d'État, développement touffu du culte des martyrs, résistance nostalgique de la vieille élite administrative et intellectuelle du paganisme gréco-romain, intolérance souvent turbulente de ces moines dont les vertus rugueuses et les gourdins prétendaient monter la garde autour de l'intégrité de l'évangile, etc. (pp. 1-21). C'est sur cet arrière-fond mouvementé, où l'on hésite souvent à donner ses sympathies, que nous sont retracées, par voie indirecte, la jeunesse et la formation du futur évêque de Cyr, le Syrien hellénisé Théodoret (né vers 393) (pp. 21-41). Le reste de cette première partie décrit longuement la genèse de l'entreprise apologétique de Théodoret, qui reflète à merveille, comme bien l'on pense, beaucoup d'aspects des grands courants de pensée de l'époque, sans parler de l'héritage déjà lourd : disons franchement, assez sclérosé, de la tradition apologétique chrétienne (pp. 42-125). Dans le détail, on tombera sans doute assez facilement d'accord avec l'auteur sur la date probable de la *Thérapeutique* (vers 423), œuvre de jeunesse du moine Théodoret, qui sent même assez son rhéteur fraîchement émoulu de l'école de l'un ou l'autre (peut-être) des disciples de l'illustre Libanios pour garantir cette conclusion par une vraisemblance interne (p. 40). Pour ma part, j'hésite davantage à le suivre dans son renoncement à l'existence séparée d'un traité de Théodoret contre les Juifs (pp. 51-79). Ce traité ne saurait, à mon avis, s'identifier purement et simplement avec la *Thérapeutique*, comme le propose Canivet. Car on ne comprend pas, autrement, que ni le titre ni le prologue de celle-ci ne fassent entrer plus clairement ce double

(1) Pierre Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle* (Bibliothèque de l'Histoire de l'Église). Grand in-8° de xxiv-384 pp. (11 tableaux en hors-texte non paginés), Paris, Bloud et Gay, s. d.

dessein en ligne de compte. A cela s'ajoute, du reste, le fait que, deux fois sur quatre, les Juifs sont mentionnés *avant* les Grecs lorsque Théodoret rappelle lui-même son activité apologétique (pp. 76 s.). Cet ordre de référence, de la part de l'auteur, ne souligne pas nécessairement un rapport d'antériorité dans le temps, et il n'implique donc pas non plus, de soi, la distinction d'un premier écrit contre les Juifs en regard d'un second écrit contre les Grecs (la *Thérapeutique*). Mais s'il s'agit d'un rapport d'importance relative, un tel ordre ne s'explique pas davantage par l'équilibre intérieur de la *Thérapeutique*, qui ne vise qu'incidemment les Juifs et qui est d'un bout à l'autre tournée, au contraire, du côté des Grecs. Il reste donc simplement à admettre que cet écrit de Théodoret contre les Juifs soit pour nous perdu. En dépit de son intrépide déclaration du début (« Nous voudrions tenter de mettre un point final à cette discussion », p. 51), le diligent historien de l'entreprise apologétique du moine d'Apamée ne semble d'ailleurs pas tenir beaucoup à sa conclusion sur ce point, à vrai dire secondaire. Car, si je ne me trompe, il a tranquillement oublié son hypothèse aussitôt que, dans sa pensée, elle lui a paru acquise. Elle n'affleure que par instants dans la suite. C'est dire que l'attention de l'auteur, dans la deuxième et la troisième partie de son étude, s'est tout entière reportée du côté de ceux à qui, en réalité, s'adressait la *Thérapeutique :* les Grecs. Avec une érudition classique très sûre, Canivet analyse la méthode apologétique de Théodoret : retourner contre les Grecs les meilleurs témoins de l'hellénisme pour les persuader que là où ces témoins ont dit vrai, en ce qui regarde l'origine des choses, l'être divin, la nature de l'homme, la conduite morale, ils n'ont fait que rejoindre les « divines Écritures », qui de toutes manières les avaient de beaucoup précédés dans le temps et qui ne les ont pas moins dépassés dans l'ordre des valeurs propres à la religion. Une telle méthode, renouvelée des *Stromates* de Clément d'Alexandrie et surtout de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, amenait Théodoret à déverser dans son apologie du christianisme une partie appréciable de ses lectures, directes ou indirectes, des auteurs anciens, depuis Homère et Hésiode jusqu'à Plotin et Porphyre, en passant naturellement par Platon. C'est autour de ce phénomène de la « citation d'auteurs profanes » (pp. 129-253) que l'analyse de Canivet déploie tout son luxe de nuances et de précisions. Il y a là des pages très nourries d'observations concrètes dont je ne puis que recommander chaudement la lecture à quiconque, se plaçant du point de vue de la transmission indirecte du texte de la Bible, voudra se donner un arrière-plan convenable sur les méthodes de travail et de composition des lettrés de cette époque. La dernière partie de cette remarquable étude nous fait en quelque sorte assister à la mise en œuvre, par Théodoret lui-même, des matériaux précédemment inventoriés dans la deuxième partie (pp. 257-332). J'ai assez fortement l'impression, cependant, que, dans tout cela, les « divines Écritures » ont été un peu sacrifiées sur l'autel de Platon... Il y avait pourtant là aussi un certain problème de la « culture chrétienne » de Théodoret, qu'il me paraît difficile de regarder comme résolu d'avance, et je doute qu'en définitive le solitaire d'Apamée eût envisagé sans une petite protestation ce renversement d'équilibre dans la lecture de son œuvre. Car il est clair que ce sont les « divines Écritures » (τὰ θεῖα λόγια), avec la connaissance qu'il en avait acquise et la conception générale qu'il s'en était faite, qui soutenaient dans sa pensée toute sa critique de l'hellénisme. Mais on ne peut tout faire à la fois sans doute, et l'on ne peut qu'être sincèrement reconnaissant à P. Canivet de tout ce qu'il a voulu offrir à notre réflexion. L'utilité de son travail est d'ailleurs encore rehaussée par une bonne bibliographie, de copieux index

et un tableau détaillé des concordances *Thérapeutique-Stromates-Préparation évangélique* suivant l'ordre de succession des citations d'auteurs profanes.

[J.-P. A.]

Le douzième volume des *Dumbarton Oaks Papers* est dédié à la mémoire d'Albert Mathias Friend Jr. (1). Il contient les contributions suivantes (toutes en anglais sauf celle de H. Stern) : Harry A. Wolfson : *Implications philosophiques de l'arianisme et de l'apollinarisme ;* on retient en particulier des rapprochements de textes qui montrent qu'Arius reprit la conception philonienne du Logos. — John F. Callahan : *Philosophie grecque et cosmologie cappadocienne.* — Gerhart B. Ladner : *L'anthropologie philosophique de saint Grégoire de Nysse.* — Brooks Otis : *La pensée cappadocienne comme système cohérent.* Ces trois intéressants articles montrent, chez les Pères de Cappadoce, une grande liberté vis-à-vis des écoles philosophiques dont ils utilisent les thèses conformément aux exigences de leur foi, et particulièrement en évitant tout dualisme. Mais s'ils ont réussi à faire une cosmologie et une anthropologie cohérentes, au plan des natures, ils n'ont pas su y exprimer la réalité spirituelle du péché, qu'ils continuent d'expliquer, à la manière grecque, comme le résultat d'une erreur à laquelle leur système ne laisse pourtant pas de place; il y a donc une faille dans leur philosophie. — Alfred R. Bellinger : *Médaillons romains et byzantins dans les collections de Dumbarton Oaks.* — Henri Stern : *Les mosaïques de l'église de Sainte-Constance à Rome*, étude des témoignages existants sur ces pièces d'un décor chrétien du IVe s. aujourd'hui détruites, et comparaison avec d'autres pièces iconographiques de même époque. — Hamilton A. R. Gibb : *Les relations arabo-byzantines sous le caliphat Ommeyade*, met en évidence des rapports commerciaux et diplomatiques peu connus. — Paul A. Underwood : *Troisième rapport préliminaire sur la restauration des fresques de la Kariye Camii à Istanbul, par l'Institut Byzantin en 1956.* La restauration du *parecclesion* a montré un « Jugement dernier » d'une composition originale et d'une belle exécution. — Id : *Note sur les travaux de l'Institut Byzantin à Istanbul en 1955-56* : dégagement et consolidation des maçonneries de Kariye Camii, découverte de sépultures anciennes, et restauration des mosaïques de la nef. — Il faut féliciter le Byzantine Institute pour ce sauvetage de chefs-d'œuvre de l'art du XIVe siècle.

[M. Du B.]

La collection des « Maîtres spirituels » s'est enrichie d'un volume sur *Saint Thomas d'Aquin* (2). Les éditeurs se sont adressés, pour le faire, au R. P. Chenu, et il n'est pas besoin de rappeler ici qu'il est le meilleur connaisseur de la pensée de s. Thomas, de ses sources, et de son contexte historique et social. Aussi trouvera-t-on dans ce petit livre un exposé du thomisme, complet mais ramené à ses principes fondamentaux, ceux où une pensée s'enracine dans une expérience, et dans ce cas, dans une foi. Dépouillé de toute technicité, et animé à l'occasion par une allusion à l'actualité de nos jours, le texte est pourtant d'une extrême

(1) *Dumberton Oaks Papers, Number Twelve.* In-4° de XII-287 pp. et 73 planches h. t. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1958. — Prix : 10 dollars. — Voir le C. R. du vol. 11 dans *RB.*, 1959 pp. 317 s.

(2) M. D. Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* (Coll. « Maîtres Spirituels », 17). In-8° de 189 pp. Paris, Éditions du Seuil, 1959.

densité, qui risque par moment d'effrayer le lecteur; il aurait tort de céder à une pareille impression, mais il doit être prévenu qu'un tel livre est de ceux qui se lisent lentement. Des indications biographiques brèves et pertinentes encadrent l'exposé, des morceaux choisis suivent chacun des chapitres, de nombreuses illustrations sont empruntées à l'art médiéval ou à des manuscrits des grandes œuvres thomistes, parmi ceux-ci deux pages d'autographes. Le volume est complété suivant l'usage de la collection par des notes, une notice sur l'œuvre écrite de s. Thomas, une bibliographie raisonnée, et un tableau chronologique.

[M. Du B.]

Assyriologie. — Le quatrième tome du *Dictionnaire assyrien* de Chicago est un imposant volume (1). Nombreux sont les mots débutant par la lettre E, qui représente fréquemment une des laryngales du sémitique commun. Parmi les verbes les plus largement documentés, citons *epēšu* « faire » (45 pages), *clû* « monter » (25 pages), *erēbu* « entrer » (14 pages), *emēdu* « se tenir », *erēšu* « désirer », *ešēru* « être droit », *etēqu* « passer », *ezēbu* « laisser » (10 pages environ pour chacun de ces verbes). Tous les passages des textes lexicographiques et toutes les références aux textes bilingues sont donnés. Mais pour les prépositions courantes, comme *eli* « sur », on se contente des références essentielles. Dix pages sont réservées à *ekallu* « palais royal », d'où dérive l'hébreu *hêykâl*. A propos de l'étymologie de l'hébreu *šēgāl* (p. 62), rappelons que F. Perles, citant Peiser (*OLZ.*, 1905, col. 336) proposait déjà *ša ekalli* et comparait l'araméen *dbyt* « celle de la maison », c'est-à-dire la « femme », dans le Talmud de Babylone (cf. aussi A. Caquot, *La déesse šegal*, *Semitica*, IV, pp. 55-58). Sur *lᵉḫenâ* « chanteuse », cf. B. Couroyer, *VT.*, V, 1955, pp. 83-88. Difficile avec *ešmarû* « sorte d'argent », le rapprochement entre l'hébreu *ḥašmal* et l'assyrien *elmešu* « pierre brillante » est proposé; ajoutons qu'il a été aussi fait avec *ḥašmanu*, pierre, métal ou minerai brillant, dans la gamme du bleu (cf. J. Bottéro, *Archives Royales de Mari*, VII, 1957, p. 296). L'éphod israélite est rapproché du vêtement de prix appelé *epattu* (vieil assyrien). Signalons aussi les colonnes consacrées à *emu* « beau-père, etc. », *enu* et *entu* « grand prêtre » et « grande prêtresse », *elippu* « bateau », *eḫimmu* « esprit du mort, spectre », *erû* « cuivre »; elles intéresseront non seulement les assyriologues, mais aussi les archéologues et les historiens des religions. Une liste de 8 pages donne la bibliographie, qui sera complétée dans les volumes suivants.

[R. T.]

(1) *The Assyrian Dictionary*, vol. IV, E. In-4° de xiv-434 pp. Chicago, Oriental Institute, 1958. — Prix : DM 64.

Le Gérant : J. Gabalda

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 6484.
Dépot légal : 4e trimestre 1959.

TABLES GÉNÉRALES
DU VOLUME LXVI
1959

1. — ARTICLES ET CHRONIQUES

Audet J.-P. « De son ventre couleront des fleuves d'eau ». La soif, l'eau et la parole. 379-386.

Auvray P. Jean Morin (1591-1659). 397-414.

Boismard M.-É. « De son ventre couleront des fleuves d'eau ». Les citations targumiques dans le quatrième évangile. 374-378.

Bourke J. Le jour de Yahvé dans Joël. 5-31, 191-212.

De Goedt M. L'explication de la parabole de l'ivraie (*Mt.*, xiii, 36-43). Création matthéenne ou aboutissement d'une histoire littéraire? 32-54.

Dreyfus F. L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (*Marc*, xii, 26-27). 213-224.

Dubarle A.-M. La mention de Judith dans la littérature ancienne juive et chrétienne. 514-549.

Du Buit M. Quelques contacts bibliques dans les Archives Royales de Mari. 576-581.

Feuillet A. Le Messie et sa Mère d'après le chapitre xii de l'*Apocalypse*. 55-86.
— Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes. 481-513.

Grelot P. « De son ventre couleront des fleuves d'eau ». La citation scripturaire de *Jean*, vii, 38. 368-374.

Milik J. T. Le rouleau de cuivre de Qumrân (3Q 15). Traduction et commentaire topographique. 321-357.
— Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes. 550-575, 1 fig. Pl. xiii-xiv.

Spicq C. Une allusion au Docteur de justice dans *Matthieu*, xxiii, 10? 387-396.

Tournay R. Recherches sur la chronologie des Psaumes (*suite*). 161-190.
— Le Psaume lxviii et le livre des juges. 358-368.

Vaux R. de. Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie. 87-110.
— Fouilles de Feshkha. Rapport préliminaire. 225-255, Pl. i-xii, 3 fig.

2. — RECENSIONS ET BULLETINS

Le nom entre parenthéses qui suit le titre de l'ouvrage est celui du recenseur.

Aalders G. Ch. Obadja en Jona (R. Tournay) 432 s.

Adler N. cf. Schäfer J.

Aharoni Y. The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee (P. Benoit) 256-262.
— cf Yadin Y.

Albright F. P. cf. Bowen R. Le Baron.

Althaus P. Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus (J.-P. Audet) 626 s.

Amand de Mendieta E. cf. Eustathius.

Amiot F. Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ (M.-E. Boismard) 273 s.

Amiran R. cf. Yadin Y.

Apocrypha of the OT. Revised Standard Version (M.-É. Boismard) 607.

Arnold F. X., A. Knauber, H. Junker, F. Mussner, 50 Jahre katholische Schulbibel 1907-1957 (M.-É. Boismard) 431.

Assyrian Dictionary. Vol. 4 : E (R. Tournay) 640.

Audet J.-P. La Didachè (P. Benoit) 594-600.

Augustin St. Sermons sur saint Jean (Trad. M. Pontet) (M. Du Buit) 312.

— Enarrationes in Psalmos (Ed. E. Dekkers et J. Fraipont) (J.-P. Audet) 312 s.

Bagatti B. et J. T. Milik. Gli scavi del « Dominus Flevit ». I. La necropoli del periodo romano (R. de Vaux) 299-301.

Bardtke H. Die Handschriftenfunde am Toten Meer (P. Benoit) 459-461.

Baron S. W. A Social and Religious History of the Jews. Vol. III-V (M. Du Buit) 319.

Beare F. W. The First Epistle of Peter. (2 éd.) (M.-É. Boismard) 279.

Bianchi U. Il dualismo religioso (M. Du Buit) 311 s.

— Zamān i Ōhrmazd. Lo zoroastrismo (M. Du Buit) 311.

Bibliographie biblique (M.-É. Boismard) 272.

Bijbels Woordenboek (2 éd.) Fasc. 5 : Samaritanen — Zijde (P. Benoit) 123.

Blank S. H. Prophetic Faith in Isaiah (R. Tournay) 431 s.

Blinzler J. Der Prozess Jesu (2 éd.) (M.-É. Boismard) 142.

Book List 1958 (R. de Vaux) 608.

Bottéro J. Archives royales de Mari. VII. Textes économiques et administratifs (R. Tournay) 309 s.

Boulangé J. Cf. Delhaye P.

Bowen R. LeBaron, Jr., F. P. Albright, B. Segall, J. Ternbach, A. Jamme, H. Comfort et G. W. Van Beek, Archaeological Dicoveries in South Arabia. (F. Anfray) 472-474.

Boyer G. Archives royales de Mari. VIII. Textes juridiques (R. Tournay) 310 s.

Bratsiotis P. I. Ο ΠΡΟΦΗΤΗΣ ΗΣΑΙΑΣ Ι. ch. I-XII (R. Tournay) 130 s.

Bruno A. Sprüche. Prediger. Klagelieder. Esther. Daniel. (R. Tournay) 433 s.

Brunot A. Saint Paul et son Message (P. Benoit) 441 s.

Buis P. Josias (R. de Vaux) 612.

Bultmann R. Die Geschichte der synoptischen Tradition (3 éd.) (P. Benoit) 437 s.

— Theologie des NT (3 éd.) (P. Benoit) 449 s.

— Geschichte und Eschatologie (P. Benoit) 623-625.

— Histoire et Eschatologie (P. Benoit) 623-625.

Bunte W. Zabim (Die Mischna VI, 9) (P. Benoit) 627 s.

Burrows M. More Light on the Dead Sea Scrolls (R. de Vaux) 456 s.

Campenhausen H. von. Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus (M.-É. Boismard) 151 s.

Canivet P. Histoire d'une entreprise apologétique au v^e^ siècle (J.-P. Audet) 636-639.

Carmignac J. La Règle de la Guerre (J.-P. Audet) 464-466.

Caserta N. Il Dottore delle Genti (P. Benoit) 442 s.

Chenu M.-D. Saint Thomas d'Aquin et la théologie (M. Du Buit) 639 s.

Chevallier M.-A. L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le NT (M.-É. Boismard) 450 s.

Christus Victor Mortis. Terza Settimana Teologica 1957. Ed. E. Dhanis (J.-P. Audet) 619-622.

Collin B. Le problème juridique des Lieux-Saints (L.-H. Vincent) 306 s.

Comfort H. cf. Bowen R. LeBaron.

Congar Y. M.-J. Le mystère du Temple (J.-P. Audet) 447-449.

Cross F. M. Jr. The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies (P. Benoit) 457-459.

Crowfoot G. M. cf. Crowfoot J. W.

Crowfoot J. W., G. M. Crowfoot, K. M. Kenyon, Samaria-Sebaste. III. The Objects (R. de Vaux) 296-298.

Cullmann O. Christologie du NT (P. Benoit) 450.

— Catholiques et Protestants. Un projet de solidarité chrétienne (P. Benoit 604 s.

Curran M. et L. Del Col, The Holy Scripture in Japan (M.-É. Boismard) 272 s.

Daniélou J. Théologie du Judéo-Christianisme. Vol. I (J. P. Audet) 266-271.

De Groot A. Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (M.-É. Boismard) 139 s.

Dekkers E. cf. Augustin St.

Del Col L. cf. Curran M.

Delhaye P. Rencontre de Dieu avec l'homme. Vol. I : Vertus théologales en général. Vol. III (en collaboration avec J. Boulangé) : Espérance et vie chrétienne (M. Du Buit) 606.

Devescovi U. L'alleanza nell'Esateuco (R. de Vaux) 133.

Dhanis E. cf. *Christus Victor Mortis.*

Diétrich S. de. Hommes libres (M. Du Buit) 284.

Diringer D. The Story of the Aleph Beth (R. de Vaux) 630 s.
Dothan T. cf. Yadin Y.
Dubarle A.-M. Le péché originel dans l'Écriture (M.É. Boismard) 281 s.
Du Buit M. Géographie de la Terre Sainte (2 vol.) (P. Lemaire) 305 s.
Dumbarton Oaks Papers. Number Eleven. 1957 (L.-H. Vincent) 317 s.
— Number Twelve. 1958 (M. Du Buit) 639.
Dunayevsky I. cf. Yadin Y.
Du Plat Taylor J. Myrtou-Pighades. A Late Bronze Age Sanctuary in Cyprus (R. de Vaux) 158 s.
Dupont J. Les Béatitudes. Tome I. (2 éd.) (M.-É. Boismard) 613-615.
Dvornik F. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew (M. Du Buit) 447 s.

Eder G. Der göttliche Wundertäter (M.-É. Boismard) 141 s.
(Eissfeldt O.) Festschrift. Von Ugarit nach Qumran (R. de Vaux) 608-610.
Eltester F. W. Eikon im NT (M.-É. Boismard) 420-424.
Esh S. Der Heilige (Er sei gepriesen) (P. Benoit) 469 s.
Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Éd. E. Amand de Mendieta et S. Y. Rudberg (M.-É. Boismard) 320.
Évangile de Jean. Études et Problèmes. (Recherches bibliques 3). (M.-É. Boismard) 143-145.

Fohrer G. Elia (R. de Vaux) 127 s.
— Messiasfrage und Bibelverständnis (R. Tournay) 134.
Formation des Évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte (Recherches bibliques 2) (M.-É. Boismard) 136-138.
Fraipont J. cf. Augustin St.
Franceschini A. et Weber R. Itinerarium Egeriæ (L.-H. Vincent) 476 s.
Fridrichsen A. Fyrahanda Sädesåker (L.-M. Dewailly) 285s.
— cf. Lindeskog G.
Friedrich G. cf. Kittel G.
Fuks A. cf. Tscherikover V. A.

Gaechter P. Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien (M.-É. Boismard) 445 s.
Garrod D. A. E. The Natufian Culture : The Life and Economy of a Mesolithic People in the Near East (R. de Vaux) 290 s.
Gärtner B. Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot (P. Benoit) 440 s.
— Sjukdom och Lidande i Nya Testamentet (L.-M. Dewailly) 622 s.
Gelin A. L'âme d'Israël dans le Livre (R. Tournay) 134 s.
Gerhardsson B. The Good Samaritan — The Good Shepherd? (M.-É. Boismard) 275 s.
Gese H. Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob (R. Tournay) 434.
Giannakopoulos J. Ἡ Παλαία Διαθήκη κατὰ τοὺς Ο'. 6 : Ἰησοῦς τοῦ Ναυῆ. 7 : Κριταὶ-Ρούθ. 8 : Α' Βασιλειῶν. 9 : Β' Βασιλειῶν. (R. de Vaux) 126.
Gils F. Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques (M.-É. Boismard) 612 s.
Grabar A. Ampoules de Terre Sainte (L.-H. Vincent) 316 s.
Grintz Y. M. Sefer Yehudith (The Book of Judith). A Reconstruction of the Original Hebrew Text with Introduction, Commentary, Appendices and Indices (R. Tournay) 128 s.
Grosheide F. W. De eerste brief aan de kerk te Korinthe (P. Benoit) 149 s.
Gross H. cf. Arnold F. X.

Hamilton N. Q. The Holy Spirit and Eschatology in Paul (M.-É. Boismard) 444 s.
Hamman A. La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin (P. Benoit) 636.
Hanhart R. cf. Kappler W.
Häring B. La loi du Christ. II : Théologie morale spéciale. La vie en communion avec Dieu (M. Du Buit) 286.
Hastings A. Prophet and Witness in Jerusalem. A Study of the Teaching of St Luke (M.-É. Boismard) 615.
Haufe C. Die sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus (M.-É. Boismard) 277 s.
Hempel J. Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum (R. de Vaux) 447.
Héring J. La seconde Épître aux Corinthiens (M.-É. Boismard) 150 s.
Holstein H. cf. Tellier L.
Holy Bible. The Book of Genesis (en japonais) (P. Benoit) 607 s.
Hooke S. H. (edit.) Myth, Ritual, and Kingship (R. de Vaux) 632-635.
Höpfl H. et L. Leloir. Introductio generalis in Sacram Scripturam (6 éd.) (M.-É. Boismard) 122.
Humbert P. Opuscules d'un hebraïsant (R. Tournay) 124.

Instinsky H. U. Das Jahr der Geburt Christi (M. É. Boismard) 274.

Jamme A. cf. Bowen R. LeBaron.
Jérome St. Tractatus sive homiliae in Psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta (Éd. G. Morin) (J.-P. Audet) 313 s.
— Lettres. Tome VI (Éd. J. Labourt) (L.-H. Vincent) 314 s.
Jonhson S. E. cf. Pritchard J. B.
Judah and Jerusalem. The Twelfth Archaeological Convention (P. Benoit) 303 s.
Junker H. cf. Arnold F.X.

Kainh ΔΙΑΘΗΚΗ (2 éd.) (M.-É. Boismard) 135 s.
Kappler W. et R. Hanhart, Septuaginta, VT Graecum. IX/2 Maccabaeorum Liber II (J. Starcky) 424-430.
Kenyon K. M. cf. Crowfoot J. W.
Kittel G et G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch z. NT. Bd VI Lief. 10-14 (M.-É. Boismard) 616-619.
Knauber A. cf. Arnold F. X.
Köbert E. Vocabularium syriacum (F.-M. Lemoine) 159 s.
Kraus H. J. Psalmen. Lief. 1,2 (R. Tournay) 111-113.
— Lief. 3-6 (R. Tournay) 415-420.
Kuhn K. G. Rabbinische Texte. Zweite Reihe. Bd. 3 : Sifre zu Numeri. Hft 10 : Varianten, Excurse, Register, Titelbogen (P. Benoit) 629 s.

Labourt J. cf. Jérome St.
Lambert J. N. Aspects de la civilisation à l'âge du Fratriarcat (R. de Vaux) 453.
Leloir L. cf. Höpfl H.
Lindeskog G., A. Fridrichsen, H. Riesenfeld, K. Stendahl, Inledning till NT (2 éd.) (L.-M. Dewailly) 435 s.
Linton O. Synopsis historiae universalis (L.-M. Dewailly) 602 s.
Lods M. Confesseurs et martyrs (M.-É. Boismard) 287 s.
Lohse E. et G. Schlichting, Die Tosefta. Bd. I. Seder Seraim. 2 Heft Berakot (P. Benoit) 628 s.
Lohse E., G. Schlichting, K. H. Rengstorf, Die Tosefta. Bd. I. Seder Seraim. 3 Heft Berakot. Pea (P. Benoit) 628 s.
Lyonnet S. De peccato et redemptione. Vol. I. De notione peccati (M.-É. Boismard) 283.

Mach R. Der Zaddik in Talmud und Midrasch (P. Benoit) 470 s.
Mango C. cf. Photius.
Maredsous (Moines de) Saint Luc. Évangile. Actes des Apôtres. Version nouvelle (M.-É. Boismard) 138 s.
Masseron A. Saint Jean Baptiste dans l'art (L.-H. Vincent) 315 s.
Mazar (Maisler) B. Beth She'arim. Report on the Excavations (1936-1940). Vol. I : The Catacombs I-IV (P. Benoit) 301-303.
Mélanges de Philosophie et de Littérature Juives. T. I et II. Années 1956-1957 (R. Tournay) 318 s.
Michaud H. Sur la pierre et l'argile (R. Tournay) 631.
Miegge G. L'Évangile et le Mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann (P. Benoit) 625s.
Miles G. C. cf. Pritchard J. B.
Milik J. T. cf. Bagatti B.
Moreton J. La Mère de l'Unique Prêtre (M. É. Boismard) 288.
Morin G. cf. Jérome St.
Mussner F. cf. Arnold F. X.

Nauck W. Die Tradition und der Charakter des 1. Johannesbriefes (M.-É. Boismard) 145 s.
Nepper-Christensen P. Das Matthäusevangelium ein judenchristliches Evangelium? (P. Benoit) 438-440.
Newbigin L. L'Église, Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit (M.-É. Boismard) 286 s.
Niewalda P. Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? (M.-É. Boismard. 276 s.
Nougayrol J. Le Palais royal d'Ugarit, IV. Textes accadiens des archives Sud (R. Tournay) 308 s.

Orlandos A. K. 'Η ξυλόστεγος παλαιοχριστιανική βασιλική. Index (P. Benoit) 318.

Penna A. Isaia (R. Tournay) 129 s.
Perrot J. cf. Yadin Y.
Peterson P.M. Andrew, Brother of Simon Peter (M.-É. Boismard) 274 s.
Philippidis L. J. History of the Era of the NT (en grec) (P. Benoit) 436 s.
Photius, The Homilies. English Translation, Introduction and Commentary by C. Mango (M. Du Buit) 477.
Pieper J. Ueber den Begriff der Tradition (P. Benoit) 603 s.
Pontet M. cf. Augustin St.
Prete B. Vangelo secondo Matteo (M.-É. Boismard) 138.
— Vangelo secondo Marco (M.-É. Boismard) 138.
Pritchard J. B., S. E. Johnson et G. C. Miles, The Excavations at Herodian Jericho, 1951 (R. de Vaux) 155-158.

Rabin C. Qumran Studies (P. Benoit) 118-121.
Rad G. von, Gesammelte Studien z. AT (R. de Vaux) 610 s.
Reicke B. Glaube und Leben der Urgemeinde (M.-É. Boismard) 146 s.
Rengstorf K. H. cf. Lohse E.
Revue de Qumran, T. I. Fasc 1-3 (P. Benoit) 454.
Reymond P. L'eau, sa vie et sa signification dans l'AT (R. Tournay) 280 s.
Riesenfeld H. cf. Lindeskog G.
— cf. *Svensk Exegetisk Årsbok.*
Ringgren H. Psaltarens fromhet (L.-M. Dewailly) 131.
— Das Hohe Lied. Das Buch Esther (R. Tournay) 131 s.
— et Å. V. Ström, Religionerna i historia och nutid (L.-M. Dewailly) 631 s.
Roth C. The Historical Background of the Dead Sea Scrolls (P. Benoit) 461-463.
Rowley H. H. The Dead Sea Scrolls from Qumran (P. Benoit) 463.
— (édit.) Eleven Years of Bible Bibliography. The Book Lists of The Society for OT Study 1946-56 (R. Tournay) 122 s.
Rudberg S. Y. cf. Eustathius.
Rudolph W. Jeremia (2 éd.) (R. Tournay) 432.

Sacris Erudiri. IX. Pour une nouvelle édition de la littérature médiévale (M.-É. Boismard) 478.
Schäfer J. & N. Adler, Das NT übersetzt und erklärt (M.-É. Boismard) 434 s.
Scharbert J. Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt (R. de Vaux) 446 s.
Schlichting G. cf. Lohse E.
Schlier H. Mächte und Gewalten im NT (P. Benoit) 623.
Schökel L. A. Viaje al pais del AT (M. Du Buit) 471.
Schürmann H. Jesu Abschiedsrede, Lk 22, 21-38. III. Teil einer quellenkritischer Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38 (M.-É. Boismard) 140 s.
— Der Abendmahlsbericht Lk 22, 7-38 (P. Benoit) 276 s.
Segall B. cf. Bowen R. LeBaron.
Segert S. Pet Svátečních Svítků (R. de Vaux) 453.
Smits C. Oud-Testamentische Citaten in het NT, III. De brieven van Paulus (P. Benoit) 148 s.
Snaith N. H. OT in Hebrew (R. Tournay) 607.
Soubigou L. Saint Paul. Guide de pensée et de vie (M.-É. Boismard) 148.
— Méditons et prêchons les épîtres de l'Année Liturgique (M.-É. Boismard) 435.
Spicq C. Agapè dans le NT. Analyse des Textes. I. (P. Benoit) 262-265.
Stachowiak L. R. Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart (M.-É. Boismard) 283 s.
Stefaniak L. Interpretacja 12 rozdzialu Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy (M.-É. Boismard) 280.
Stendahl K. (édit.) The Scrolls and the NT (M.-É. Boismard) 152-155.
— cf. Lindeskog G.
Strecker G. Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen (M.-É. Boismard) 475 s.
Ström Å. V. Utläggning av Johannes Evangelium (L.-M. Dewailly) 145.
— cf. Ringgren H.
Studies in the Dead Sea Scrolls (en hébreu) (P. Benoit) 455 s.
Surgy P. de. Les grandes étapes du mystère du salut (M.-É. Boismard) 605 s.
Svensk Exegetisk Årsbok XXII-XXIII 1957-1958 (L.-M. Dewailly) 124-126.
— XXIV 1959 (L.-M. Dewailly) 601 s.
Symbolae Biblicae Upsalienses, 16, 1959 (L.-M. Dewailly) 601 s.

Täubler E. Biblische Studien. Die Epoche der Richter (R. de Vaux) 611 s.
Tchalenko G. Villages antiques de la Syrie du Nord. III (M. Du Buit) 472.
Tcherikover V. A. & A. Fuchs, Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. I. (P. Benoit) 467-469.
Tellier L. Y. H. Holstein, Atlas historico del NT (M.-É. Boismard) 273.
Ternbach J. cf. Bowen R. LeBaron.
Testuz M. Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie (M.-É. Boismard) 635 s.
Thiele W. Wortschatzuntersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannesbriefe (M.-É. Boismard) 279 s.
Thomas W. (édit.) Documents from OT Times (R. Tournay) 452 s.
Thompson J. A. Archaeology and the Pre-Christian Centuries (R. de Vaux) 454.
Thomsen P. Die Palästina-Literatur. Bd A. Die Literatur der Jahre 1878-1894. Lief. 1 & 2 (L.-H. Vincent) 304 s.
Torrange T. F. Le sacerdoce royal (M.-É. Boismard) 288.
Tufnell O. Lachish IV (Tell ed-Duweir). The Bronze Age. 2 vol. (R. de Vaux) 291 s.
Turmbau zu Babel — ein Märchen? (R. de Vaux) 611.

Ubach B. I i II dels Reis (R. de Vaux) 126 s.

Van Beek G. W. cf. Bowen R. LeBaron.
Van Den Born A. Koningen (R. de Vaux) 612.
Van der Ploeg J. The Excavations at Qumran (P. Benoit) 288.
Van der Woude A. S. Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân (P. Benoit) 289 s.
Vanetti P. et alii. Il Vangelo unificato e tradotto dai testi originali (M.-É. Boismard) 275.
Van Vliet H. No Single Testimony. A Study on the Adoption of the Law of Deut. 19 : 15 par. into the NT (M.-É. Boismard) 451 s.
Vaux R. de. Les Institutions de l'AT. I. (P. Auvray) 113-118.
Vergote J. Joseph en Égypte (B. Couroyer) 582-594.
Vetus Latina Bd. 26. Epistulae Catholicae, Apocalypsis. 2. Lieferung : 1 Pt. (M.-É. Boismard) 278 s.
Vögtle A. Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung (P. Benoit) 463.
Vriezen T. C. Theologie des AT in Grundzügen (R. de Vaux) 132 s.
— An Outline of OT Theology (R. de Vaux) 132 s.

Wallenstein M. The *Nezer* and the Submission in Suffering Hymn from the Dead Sea Scrolls (P. Benoit) 464.
Weber R. cf. Franceschini A.
Weiser A. Klagelieder (R. Tournay) 131 s.
Wikenhauser A. Das Evangelium nach Johannes (M.-É. Boismard) 615 s.

Yadin Y., Y. Aharoni, R. Amiran, T. Dothan, I. Dunayevsky, J. Perrot, Hazor. I. An Account of the First Season of Excavations, 1955 (R. de Vaux) 293-295.

Zedda S. Prima Lettura di San Paolo. 2 vol. (P. Benoit) 443 s.
Zolli E. Talmud Babilonese. Trattato delle Benedizioni (P. Benoit) 469.

3. — MATIÈRES

Abdias 432 s.
Accadien. Dictionnaire 640.
Achor (Vallée d') 331-333.
Actes des Apôtres 125, 615; organisation presbytérale 617; *Act.* I-VIII, 3 : 146 s.; III, 20 : 125; VIII, 23 : 125; XII : 77 s.
Actes d'André 275.
Agapè 262-265.
'Alâyiq (Tulûl el-) cf. Jéricho.
Allemandes (Versions) 431, 434 s.
Alliance 133, 222-224.
Alphabet 630 s.
Amenemopé 183-187.
Ampoules de Terre Sainte 316 s.
André (apôtre) 274 s.; 477 s.
Anglaise (Version des deutérocanoniques) 607.
Anthropologie antique 380-384.
Apocalypse XII : 55-86, 280.
Apostolicité 477 s.
Arabes préislamiques 608 s.
Arabie du Sud 472-474.
Atlas du NT 273.
Augustin St. 312 s.

Babel (Tour de) 611.
Baptême de Jésus 451; baptême et mort du chrétien 487-491.
Barnabé (Épître de) 596 s.
Basile de Césarée 320.
Béatitudes 613-615.
Beiḥân 473 s.
Beisân 330 s.; cf. Scythopolis.
Benjaminites (de Mari) 478-480.
Bet ha-Kerem 342 s.
Bet ha-Marah 343.
Béthesda 347 s.
Beth She'arim 301-303.
Bet Šanṭaya 555.
Bet Tamar 339 s.
Bibliographie biblique 272; AT 122 s., 608; palestinienne 304 s.
Bultmann (Rudolf) 625 s.

Cabasilas (Nicolas) 217 s.
Canaan 256-262.
Cantique des Cantiques 131 s.
Captives 576 s.
Catacombes de Beth She'arim 302.
Cédron 341 s.
Cène. Caractère pascal 124; et Qumrân 153.
Céramique de Feshkha 237-244, 247 s. 252, 3 fig.; de Samarie 296-298.
Chalcolithique à Tulûl el-'Alâyiq 155-157.
Chorembé 566 s.
Chrisme 300.
Chronologie NT 273.
Chypre cf. Myrtou-Pighades.

Citations AT dans NT 148 s.
Clément de Rome 539 s.
Clémentins (Apocryphes) 475 s.
Cohabitation entre Israélites et Cananéens 577-580.
Colombe 362 s.
Colossiens II, 19 : 621; III, 10 : 422 s.
Conquête de Canaan 256-262.
Coran et Qumrân 119.
1 *Corinthiens* 149-150; 1 *Cor.* I, 2 : 445; XIV, 37 : 125.
2 *Corinthiens* 150 s.; 2 *Cor.* IV, 4 : 421 s.; V, 6-8 : 496-502.
Critique textuelle NT 135 s.
Crucifixion de Jésus 142.
Cyrille de Jérusalem 317.

Daniel 433 s.
Deutéronome XIX, 15 : 451 s.; XXI, 12-13 : 576 s.
Dictionnaire biblique 123.
Didachè 594-600.
Dieu. Noms et attributs dans la littérature tannaïte 469 s.
Docteur de Justice 387-396.
« Dominus Flevit » 299-301.
Doq 335.
Droit ecclésiastique. Origines pauliniennes 151 s.

Eau 280 s.
Ébionites 154.
Ecclésiaste 433 s.
Égérie 476 s.
Église 286 s.
Eikôn 420-424.
Élie 127 s.
Éphrem le Syrien 541.
Eschatologie 601, 605, 624; paulinienne 444 s., 621; johannique 124 s.
Espérance 606.
Esprit-Saint et eschatologie chez Paul 444 s.; et Messie 450 s.
Esther 131 s., 433 s.
Eustathius 320.
Évangiles 275, 285 s.; historicité 137 s.
Exécration (Textes d') 303.
Exode III, 6 : 216-220; XVII, 1-7 : 370.

Famille 114.
Far'ah (Tell el-) 298.
Feshkha 225-255, Pl. I-XII, 3 fig.
Foi 125.
Fratriarcat 453.
Fulgence de Ruspe 542.

Galgala 566.
Galilée (Haute-) 256-262.
Garizim 354 s.
Genèse XIV, 17 : 353; XXXVII-L : 582-594.
Géographie biblique 305 s.
Gloire 143 s.
Gnose 601.
Grec. Vocabulaire πόρνη — πτωχός 616-619; χρηστότης 283 s.
Guérison 447.

Haṣor 293-295.
Hébreu (Texte de l'AT) 607.
Hébreux. Composition 125, Sacerdoce du Christ 621.
Hérode le Grand 157 s.
Hillel et Qumrân 155.
Histoire 602 s. et eschatologie 623-625.

Inscriptions sur ossuaires 299; de Beth She'arim 302; hébraïques 631; nabatéenne de Pétra 555-560 1 fig.
Institutions de l'AT 113-118.
Introduction générale à la Bible 122.
Isaïe 129 s., 431 s.; *Is.* I-XII : 130 s.
Iscariote 441.
Israël. Institutions 113-118; Physionomie spirituelle 134 s.
Italienne (Version des Ev.) 275.

Japonaises (Versions) 272 s., 607 s.
Jean-Baptiste et Qumrân 152; dans l'art 315 s.
Jean. Commentaires 145, 615 s.; origine araméenne 143; arrière-fond 144; et Gnose 144; et Qumrân 144 s.; citations targumiques 374-378; portée symbolique 276 s.; christologie 143; Logos 125; Jésus, révélateur du Père 620; glorification du Christ 143 s.; eschatologie 124 s.; *Jn.* I-XII : 143; III, 14-15 : 378; IV, 13-14 : 385; IV, 20-24 : 617 s.; V, 2 : 347; VII, 37-38 : 369-386, 616; XII, 48-49 : 377 s.; XV, 1-16 : 614; XVII, 5 : 145; XIX, 28 : 386; XIX, 34 : 386.
Jean (Première Épître) 145 s.; 1 *Jo.* III, 6-9 : 144.
Jérémie 432.
Jéricho (Région de) 566 s.
Jéricho hérodienne 155-158.
Jérôme 313-315.
Jérusalem 303 s.; d'après 3Q 15 : 344-354; d'après l'ostracon de l'Ophel 550-553.
Jésus. Vie 273 s.; date de sa naissance 274; procès 142; mort 481-487; et Qumrân 463; prophète 612 s.; révélateur du Père 670.
Job 434, 610.
Joël. Jour de Yahvé 5-31, 191-212; IV, 18 : 553-555.
Jonas 432 s.
Joseph en Égypte 582-594.
Josias 161-190, 612.
Josué XIX, 32 : 259.

Jour de Yahvé dans Joël 5-31, 191-212.
Jourdain 330-339, 616 s.
Jubilés (Livre des) et Qumrân 125.
Judaïsme 454.
Judée 339-344.
Judéo-christianisme 266-271.
Judith 128 s., 514-549.
Juges (Époque des) 611 s.
Juges 358-368; I, 33 : 259; IX : 561 s.
Juifs (Histoire des) 319.
Juste selon Talmud 470.
Justification selon Paul 277 s.
Justin 636.

Kerygma 626 s.
Kerygma Petri 475.
Koziba 335 s.

Lakish 291 s., 298; ostraca 610.
Lamentations 131 s., 433 s.
Latines (Anciennes versions) 278-280.
Liberté 284.
Lieux-Saints 306-308.
Logos chez Jean 125.
Luc 615; *Lc.* II, 2 : 274; II, 7 : 618; II, 14 : 153; II, 35 : 139 s.; IV, 9 : 352; VI, 35 : 283; VI, 43-45 : 614; VII, 35 : 124; X, 33 : 265; XI, 29-37 : 275 s.; XXII, 7-38 : 276; XXII, 21-38 : 140 s.

2 *Maccabées* (Texte grec) 424-430.
Maladie dans NT 622 s.
Malalas (Jean) 543-545.
Marc 124, 138; *Mc.* IX, 14-29 : 124; IX, 33-50 : 137; XII, 26-27 : 213 s.; XV, 4 - XVI, 8 : 621.
Mari. Textes économiques et administratifs 309 s.; textes juridiques 310 s.; contacts bibliques 576-581.
Marie 288; dans *Apoc.* XII : 78-84.
Martyrs 287 s.
Masada 344.
Matthieu. Commentaire 138; origine judéo-chrétienne 438-440, 601; prière 124; *Mt.* IV, 5 : 352; V, 10-12 : 614 s.; V, 13-16 : 124; V, 32 : 616; VII, 15-20 : 614; XI, 18-19 : 125 s.; XI, 27 : 144; XIII, 36-43 : 32-54; XXIII, 8-10 : 377-396.
Mazdéisme 311 s.
Mazkîr 116.
Mégiddo 298.
Ménephtah (Stèle) 259.
Mérite 288.
Mérom 260.
Mésolithique 290 s.
Messianisme dans AT 134; dans Bas-Judaïsme et NT 450 s.; à Qumrân 289 s., 455.
Messie et sa mère 55-86.
Midrash. (Judith dans les) 514-532; Sifrè sur les Nombres 629 s.
Miracles 447; dans Évangiles 141 s.
Mishna (Zabim) 627 s.
Monnaies de Feshkha 245 s., 248 s., 252 s., Pl. XIIc.
Montagnes saintes 354-357.
Morale (Théologie) 286.
Morin (Jean) 397-414.
Mort du Christ et Mort du chrétien 481-513.
Mortification 491-496.
Moyen Age (Littérature) 478.
Myrtou-Pighades. Sanctuaire du RB 158 s.
Mystères (Religions à) 621 s.
Myth and Ritual (École du) 632-635.

Nativité de Marie 635 s.
Natopha 343.
Natoufien 290 s.
Nazôréen 440 s.
Nedabah 455.
Nèphesh 383 s.
Nomadisme et Israël 114.
Nombres XXII-XXIV : 609.
Nouveau Testament. Introd. 435 s.; Histoire de l'époque 436 s.

Origène 540 s.
Ostracon de l'Ophel 550-553, Pl. XIII.

Papyrus Anastasi I, 261.
Papyrus Bodmer 5 : 635 s.
Papyri juifs 467-469.
Paul. Apôtre 445 s.; ses décisions ecclésiastiques 151 s.;
Paul. Épîtres 435, 443 s.; utilisation de l'AT 125, 148 s.
Paul. Théologie 148, 441-443; valeur sotériologique de la résurrection du Christ 620; justification 277 s.; mort 481-513; eschatologie 444 s., 621.
Péché 283.
Péché originel 281 s.
« Père » 389.
Pères cappadociens 639.
Pharisaïsme et Qumrân 118-121.
Philippiens I, 21-24 : 502-509.
Photius 477.
Pierre 445 s.
Pierre (Première épître) 279.
Poids romain de Feshkha 252, Pl. XIIb.
Polyglotte 401 s.
Presbytres chez Papias 125.
Prêtre 617.
Prière. Efficacité selon Matthieu 124.
Principautés 623.
Procès de Jésus 142.
Prophète. Origine cananéenne 609; dans NT 618; Jésus 612 s.
Protévangile de Jacques 635 s.
Proverbes 433 s.
Psaumes. Théologie 131; *Ps.* I-XIX : 111-113;

xx-lxviii : 415-420; xx : 161-169; xxi : 169-183; lxviii, 12-15 : 358-368; lxxviii, 16 : 370, 375 s.; lxxxviii, 6 : 319.
Puissances 623.

Qadesh 260.
Qos (Tell ha-) 334.
Qumrân. Généralités : 118-121, 288, 454-463.
Qumrân et l'archéologie 87-110, 225-255.
Qumrân. Textes 631; 1QM 464-466; 1QH 65-67, 125, 464; 3Q 15 (rouleaux de cuivre) 321-357, 567-575; Prière de Nabonide 455.
Qumrân. Calendrier 455; Docteur de Justice 387-396; messianisme 289 s., 455; gnose 601; rapports avec NT 144 s., 152-155, 455 s., 459, 463.

Rabbi 388 s.
Rabbinique (Littérature) 533-538.
Ramsès II 258 s.
Ras Shamra. Textes accadiens 308 s.
Religions. Histoire des 631 s.
Résurrection du Christ 620-622; des morts 213-224, 619.
Réveil religieux 609.
Roi 633-635.
Rois (Livres des) 126 s., 612; 1 *Rois* xvii-xix, 21 : 127 s; 2 *Rois* i, 1-17 : 127 s.; xv, 29 : 261.
Romains i, 18-23 : 125.

Sacerdoce céleste du Christ 621.
Sacrifice 609 s.
Ṣaddîq 470 s.
Sages 434.
Salomon 338 s.
Salut 137, 605 s.
Samarie. Objets 296-298.
Samaritain. Araméen 405; Pentateuque 403, 405.
2 *Samuel* xviii, 18 : 353.
Scythopolis. Fontaine de Saint-Jean 562-566.
Sekakah 337 s.
Septante (2 *Macc.*) 424-430.
Serviteur de Yahvé 432.
Séti Ier 258.
Sichem 560-562.
Siloé (Piscine) 346.
Simon (Richard) 397, 409-413.
Solidarité entre pères et fils dans AT 446 s.
Souffrance 622 s.
Suidas 545 s.
Sulpice Sévère 541 s.
Synoptiques 136-138, 437 s.
Syriaque. Vocabulaire 159 s.

Talmud de Babylone 469.
Tambour de pierre taillée de Feshkha 245, Pl, xib.
Targum 369-378.
Tchèque (Version des Megillôt) 453.
Téglat-Phalasar III 261.
Témoins (Loi des deux) 452.
Temple de Jérusalem 344-354; mystère 447-449.
Tentation 153.
Tentation du Christ 451.
Tertullien 540.
Testaments des XII Patriarches 289.
Théodoret de Cyr 636-639.
Théologie de l'AT 132 s; du NT 449 s.
Thomas d'Aquin 639 s.
Thoutmès III (Liste de) 258.
Tombes. Dominus Flevit 299-301, Beth She'arim 301-303.
Topographie palestinienne. Haute-Galilée 259-261; d'après 3Q 15 : 321-357, 550-575.
Tosefta 628 s.
Tradition 603 s.
Traité des vases 567-575, Pl. xiv.
Transhumance 580 s.

Urmensch dans AT 126.

Vase de pierre de Feshkha 244 s, Pl. xia.
Villes lévitiques 579.

Yano'am 261.

6675

DEMCO

FOR REFERENCE

Do Not Take From This Room